الفصل الرابع

إشكالية الشرك

هيمنة المعنى الديني

الإشكالية الرئيسة التي يعانيها تاريخ الوهابية، ومن ثَمّ تاريخ الدولة، تتكوّن من ثلاثة عناصر: **الأول**؛ اعتبار الوهابية حركة دينية محض، واستبعاد أي مضامين أو أهداف سياسية لها. العنصر **الثاني**؛ للإشكالية الاستناد في كتابة تاريخها ودراسته إلى فرضية تفشي الشرك في نجد من دون البرهنة على صحة هذه الفرضية. والعنصر **الثالث**؛ الافتراض، مرة أخرى، بأنّ جذور الحركة الدينية هي بالضرورة، وحصرياً جذور دينية. وهذه العناصر مجتمعة تؤكّد هيمنة المعنى الديني ليس فقط على تاريخ الحركة بل على تاريخ الدولة.

كان الوهابيون هم أوّل من كتب تاريخ حركتهم، وبالتالي؛ هم أول من صاغ مفهومها وحدّد طبيعتها وأهدافها. وقد جاءت ردود الفعل الأولى من خصوم الوهابية هي الأخرى دينية في مضمونها وتوجهاتها أيضاً. وهذا واضح من أنّ التهمة التي كان خصوم الوهابية يردّدونها بأنّها حركة تنتمي إلى تيار الخوارج. وأول من أطلق هذه التهمة هم العثمانيون؛ لأنّ الوهابية لم تعترف بالخلافة العثمانية؛ لأسباب تختلط فيها المسوِّغات الدينية والانتماء العربي، ولأنّ الدولة السعودية الأولى أخرجت العثمانيين من الحجاز وضمته إليها؛ انطلاقاً من أن الجزيرة العربية تمثّل فضاءً دينياً وثقافياً واحداً. يشكل موقف خصوم الحركة منها، وخاصة موقف الحركة من نفسها ومن مجتمعها، كما يتضح من رؤيتها للشرك ومن تبنّيها لمشروع

الدولة، يعكس المناخ الإصلاحي الديني للحقبة التاريخية التي ظهرت فيها الوهابية. وقد كان فضل الرحمن أول من سجل هذه الملاحظة؛ حيث يرى أنّ القرن ١٢هـ/ ١٨م شهد التيار الصوفي الذي كان يحظى بشعبية واسعة باعتباره نوعاً من الدين الشعبي الذي يرتكز على الأساطير والخرافات في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وأنه على خلفية ذلك أخذت موجة من الإحساس بالقلق، والحاجة إلى إصلاح اجتماعي ديني تجتاح أغلب العالم الإسلامي. وقد عبّرت هذه الموجة عن نفسها في مناطق مختلفة من خلال مدارس وحركات إصلاح ديني، ومن بينها الحركة الوهابية[1]. ومن ثَمّ فإن احتفاظ المعنى الديني للشرك لنفسه بمكانته البارزة على حساب المعاني الأخرى، وأنّه هو المرجعية شبه الوحيدة لتناول هذا المفهوم، لم يأتِ من فراغ.

كان من الطبيعي أن القضية، التي طالما كانت منطلقاً لكل الدراسات التي ظهرت عن تاريخ الحركة الوهّابية، بقيت واحدة لم تتغيّر؛ وهي القضية التي تتعلّق بجذر هذه الحركة وطبيعتها وكيفية نشأتها في منطقة نجد (وسط الجزيرة العربية) في أواسط القرن ١٢هـ/١٨م؛ حيث تبدو الوهّابية، في الدراسات كلها التي تناولتُها تقريباً، بصفتها الوحيدة التي عُرفت بها، وهي أنها حركة دينية في مبدئها ومنتهاها، وأن غايتها المعلَنة، عندما ظهرت في نجد، كانت تتمثل في مهمة وحيدة، هي تطهير الدِّين في وسط الجزيرة العربية من سائر البِدع والمعتقدات الباطلة والممارسات التي لا أصل لها في الإسلام. وهي معتقدات يقال إنها شاعت آنذاك وانتشرت في نجد، كما في سائر بلاد المسلمين. ويرى كثير من الوهابيين أنه نتيجة لذلك انتشر الشرك الأكبر، وصار ممارسة شائعة في البلاد الإسلامية، بما في ذلك بلاد نجد ذاتها[2]. هناك هدف

(١) انظر أيضاً ما قاله جون فول عن هذه المسألة بالتحديد في: John O. Voll, «Conclusion: The Impact of the Wahhabi Tradition,» in: Mohammed Ayoob and Hasan Kosebalaban, eds., *Religion and Politics in Saudi Arabia: Wahhabism and the State* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 2009).

(٢) وهذا أوضح ما يكون في كتاب **روضة الأفكار**. وقد خصّص المؤلف الفصل الأول من الجزء الأول من كتابه لما قال إنه «بيان ما جرى في تلك الأزمان من الشرك والضلال والطغيان في نجد والحسا وغيرهما مما يليهما من البلدان»، انظر: حسين بن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (بومباي، الهند: [د. ن.]، ١٣٣٧هـ/ ١٩١٨م)، ج ١، خاصة ص ٤ ـ ٧.

آخر للحركة إلى جانب محاربة الشرك وهو ملازم لها، بالضرورة، وهو إعادة الاعتبار لمفهوم التوحيد بمعناه الأول والحقيقي، وذلك حتى يستعيد مكانته كأساس لإصلاح عقيدة المسلمين، وأن يصبح المبدأ التوجيهي الأول لهم في كل شعائر عباداتهم لله. هذا الطابع الدِّيني للحركة هو الذي دفع كثيراً من الدارسين، بمن فيهم المؤرخون، إلى اعتبار أنّ ظهور الوهّابية كان استجابة أملتها ـ قبل أي شيء آخر ـ اعتبارات دينية مرتبطة بتردّي الأوضاع الدِّينية في نجد في القرن الثامن عشر. يرى هؤلاء أنّ الوهّابية كانت حركة دينية في أصلها ومنشئها، وفي طبيعتها وأهدافها. وبناء على ذلك؛ فإنه لا يمكن تعليل بروز الحركة الوهّابية وفهم طبيعتها وإسهاماتها ما لم يُنظر إليها على أنّها دعوة دينية محض في المقام الأول، وبالتالي؛ فإن الجذر الأول والأهم الذي انبثقت منه الحركة هو بالضرورة جذر ديني بطبيعته أيضاً.

أولُ مناصري وجهة النظر هذه وأكثرهم تمسكاً بها وحماسة لها، هم الوهابيون أنفسهم، سواء في ذلك علماء الدين أم المؤرّخون. ويضيف هؤلاء إلى ما سبق أن تفسير ظهور الحركة لا يستقيم ما لم يتمّ التعاطي معها من منظور ديني، وليس أي منظور آخر. وقد كان أول المؤرخين الوهابيين وأبرزهم هما، كما ذكرنا، حسين بن غنّام وعثمان بن بشر. كان ابن غنام أول مؤرخ للدعوة، انتقل إلى الدرعية وانضم إلى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهّاب بعد توسّعها، يأتي بعده مباشرة في الأسبقية والأهمية المؤرّخ عثمان بن بِشر، الذي عاصر أواخر الدولة السعودية الأولى، وعاش بقية حياته في الدولة الثانية[٣]. ينتمي هذان المؤرّخان

(٣) انظر ترجمة ابن غنام، في: عبد الله بن عبد الرحمن صالح البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، ٦ ج، ط ٢ (الرياض: دار العاصمة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ج ٢، ص ٥٦ ـ ٥٨، وترجمة ابن بشر أيضاً في (ج ٥، ص ١١٥ ـ ١٢٦). ينقل البسام عن المؤرخ إبراهيم بن عيسى قوله: "إن تاريخ ابن بشر منقول من تاريخ حمد بن لعبون، بل هو بعينه". لكن البسام لا يحيل كعادته إلى المصدر الذي قال فيه ابن عيسى هذا الرأي. هناك مؤرّخون معاصرون لعثمان بن بشر (ت. ١٢٩٠هـ/ ١٨٧٣م)، وألفوا تواريخ مشابهة في أسلوبها لما ألّفه ابن بشر، وكانت عن الفترة التاريخية التي كتب عنها ابن بشر أيضاً. من هؤلاء على سبيل المثال حمد بن لعبون (ت. ١٢٥٧هـ/ ١٨٤١م)، ومحمد بن عمر الفاخري (ت. ١٢٧٧هـ/ ١٨٦٠م). لكن بقي ابن بشر هو الأشهر بعد ابن غنام نظراً إلى أنّ النص التاريخي الذي كتبه كان الأشمل، وجاء في جزئين: **الجزء الأول** عن الدولة السعودية الأولى، و**الجزء الثاني** عن الدولة السعودية الثانية. بالإضافة إلى ما سجله ابن بشر من أحداث

إلى مدرسة فكرية واحدة، هي المدرسة الإسلامية الكلاسيكية التي تأخذ بطريقة الحوليات في كتابة التاريخ. وأكثر ما تتميّز به هذه المدرسة في نسختها الوهابية، وكامتداد للمدرسة الكلاسيكية، أنها معنية بكتابة التاريخ من منظور دينيّ[٤]. وبما أنّ كلاً من ابن غنام وابن بشر كان من أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهّاب والمنافحين عنه وعن دعوته، وخاصة ابن غنام، فقد جاء تاريخ كل منهما معبّراً، بشكل واضح، عن المنظور

سابقة على قيام الدولة بمرحلتيها، تحت عنوان السوابق. ويذكر حمد الجاسر أنّ ابن بشر أخذ مادة الجزء الأول من كتابه عن تاريخ ابن غنام، وذلك بعد أن «جرّده من السجع، وصاغه صياغة بدت أرق من أسلوب الشيخ ابن غنام. . .». لم يكتف ابن بشر بذلك، بحسب الجاسر، بل «وجد. . في المؤلّفات (التواريخ) الأخرى، . . . عوناً له في تدوين الحوادث التي دعاها بالسوابق». ثم يسجّل الجاسر ملاحظة لافتة عندما قال: «ومما يؤخذ على ابن بشر محاولته إخفاء آثار من سبقه من المؤرخين، فهو مع كونه نقل أخبار الغزوات عن ابن غنّام فقد أورد خبر وفاته وأثنى عليه بالعلم، وذكر أحد مؤلّفاته، ولكنّه ضرب صفحاً عن ذكر تاريخه. كما نقل كثيراً ممّا أورده الفاخري، ولكنّه لم يشر إلى تاريخه. .». مما يشير إلى نقص في أمانة النقل العلمي لدى هذا المؤرخ. ومع هذا، يقول الجاسر: «فإنّ **عنوان المجد** هو خير كتاب ألّف في موضوعه. .». انظر: حمد الجاسر، «مؤرخو نجد من أهلها،» مجلة **العرب**، السنة ٥، العدد ١٠ (ربيع الثاني ١٣٩١هـ ـ حزيران/ يونيو ١٩٧١)، ص ٨٨٢ ـ ٨٨٣. والحقيقة أنّ تاريخ ابن بشر هو المصدر الأغنى والأشمل، بل الوحيد الذي يتناول تاريخ الدولتين، بالإضافة إلى جزء من التاريخ السابق عليهما في سِفْر واحد. ومع أن ابن بشر اعتمد على من سبقه في الجزء الأول من كتابه وفي السوابق، فإنه في الجزء الثاني كتب عن أحداث عاصرها. وكما قال عبد العزيز الخويطر تنبع فائدة الجزء الثاني من كتاب ابن بشر من ناحيتين «الأولى أنه ليس بين أيدينا ما هو أوفى منها» عن الفترة التي يؤرّخ لها و«الثانية أن ابن بشر معاصر لها (لأحداثها)». انظر: عبد العزيز العبد الله الخويطر، **عثمان بن بشر: منهجه ومصادره** (الرياض: [مؤسسة الجزيرة]، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م)، ص ٨. ويقال إن هناك جزءاً ثالثاً لتاريخ ابن بشر، لكنّ أحداً لم يطلّع عليه.

(٤) المنظور الديني هو تقديم الأحداث التاريخية وفقاً للنمط التاريخي الإسلامي الكلاسيكي، بصورة يوحي اطرادها على أنّها بشكل أو بآخر تعبير عن إرادة إلهية، مما يضفي مسحة من القداسة على الحدث، وعلى بطل أو أبطال الحدث. وبالتالي؛ تنحصر المفاهيم المستخدمة في مثل هذا النص التاريخي بدلالاتها الدينية من دون غيرها من الدلالات الأخرى. من مثل هذه المفاهيم والمفردات: الردة والتوحيد والشرك، إلى غير ذلك. وممن لاحظوا ذلك كان الكاتب المغربي عبد الله العروي. حيث استخدم كتاب **الكامل** لابن الأثير كمثال، وأخضعه لشيء من التحليل ليصل إلى نتيجة مفادها، كما يقول: «إنّ النواة في التاريخ الكامل لا تسرد مرة واحدة، ولا تنحصر في حياة النبي فقط، بل تتجدّد في التواريخ الخصوصية، لأنّها تلعب دور النمط، أي البنية الخفية التي تفصل وتبوّب عليها تلك التواريخ المحلية. الفاطميون مثلاً والموحدون والوهابيون بعدهم، سيرتّبون مراحل نشأة وتطوّر حركاتهم على نمط حياة الرسول بهجرتها ومحنتها ودعوتها وسراياها وأخُذها وعثرتها وفوزها وفتوحاتها وتنظيماتها». انظر: عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ٨٤.

الديني للدعوة ولتاريخها. مرة أخرى كان ابن غنام هو الأكثر تمسّكاً بهذا المنظور، والأكثر وضوحاً ومباشرة في التعبير عن ذلك؛ حيث إنه كتب تاريخه بلغة دينية مباشرة ومسجوعة، وذلك على عكس ما فعل ابن بشر.

إن أول ما يلفت النظر في السرد التاريخي لكل من ابن غنّام وابن بشر، كما رأينا في الصفحات السابقة، أنّهما كثيراً ما يشيران، في روايتيهما للمعارك، إلى مقاتلي الدولة وأتباع الشيخ بـ «المسلمين». وهي إشارة تنطوي على تلميح مضمَر بأنّ مقاتلي الطرف الآخر أو خصوم الحركة والدولة من النجديين، ليسوا مسلمين. والحقيقة أنّ ابن غنام هو الأكثر التزاماً، بشكل مضطرد، في استخدام هذه الصفة[٥]. ومع أنّ هذه الإشارة تنطوي على تلميح غير مباشر، ومن بعيد، إلا أنّه تلميح لا تخطئ العين ما يرمي إليه، وهو تأكيد الشرعية الدينية للموقف السياسي لأنصار الدعوة والدولة، ونزع هذه الشرعيّة عن الموقف نفسه للطرف الخصم. وهذا على الرغم من أنّ الموقف السياسي للدولة، بحدّ ذاته، هو بكل المقاييس موقف شرعي، ولا يحتاج إلى مثل هذا التبرير الديني. فهو موقف يبرّر نفسه بنفسه؛ لأنه كان يعمل على وضع حدّ لظاهرة المدن أو الإمارات المستقلّة وما تسببت به من تشرذم وتناحر وعدم قدرة على مواجهة احتياجات المجتمع. وقد كان أكثر ما يتضح هذا العجز عند مواجهة غزو من الخارج أو موجة جفاف تضرب المنطقة أو وباء يأخذ في الانتشار، ومعه ينتشر الموت. من هذه الزاوية، كان مشروع الدولة السعودية، في مرحلتها الأولى، يعمل على توحيد نجد سياسياً، ثمّ بقية المناطق. ومن ثَمّ فإنّ الحرص على تأكيد البعد الديني لموقف الدعوة والدولة، ومحاولة إخفاء البعد السياسي له، يشير من **ناحية**

---

(٥) الحقيقة أن ابن بشر، عند روايته للمعارك، أقلّ استخداماً لهذه الصفة من ابن غنام؛ حيث تطغى على رواية الأخير للأحداث، كما أشرنا، لغة دينية واضحة، وكثيراً ما تكون متكلّفة. وبالتالي؛ فهو يصنّف أطراف الحدث على أساس من المعيار الديني نفسه. وبما أنّه ينتمي إلى دعوة الشيخ، وأنّ هذه الدعوة هي طرف رئيس في الصراع تحت راية التوحيد وفي محاربة الشرك، وأنّها بذلك تمثّل الإسلام الصحيح، كان لا بد من أن يكون الطرف الآخر، بالنسبة إلى هذا المؤرخ يمثّل ما هو عكس ذلك، ونقيضه. انظر مثلاً كيف روى ابن غنام نجاح قوات الدرعية في ضمّ مدينة حريملاء بعد صراع طويل. يقول إنه في عام ١١٦٨هـ/ ١٧٥٤م «فتح الله تعالى للمسلمين حريملاء. أخذوها بالسيف عنوة، . . . ودخل المسلمون البلد، ولم يكن أحد من أهل الشرك إلا شرد. . .». وهذا مثال واحد على نموذج يهيمن على تاريخ ابن غنام. انظر: ابن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (طبعة الهند)، ج ٢، ص ٥٢ ـ ٥٣.

إلى قوة حضور الخطاب الديني في المجتمع، لكنه من **ناحية أخرى** تلميح يترك علامة استفهام حول مصداقية فرضية الشرك. وبما أنه كذلك فإنه تلميح يستخدم الديني لهدف سياسي، مؤكّداً المنطلق السياسي لموقف الطرفين في هذه المواجهة العسكرية، والهدف الذي كان يتجه إليه كل منهما، لكن مع فارق واضح، وهو أنّ طرف الحركة ومعها مشروع الدولة، كان يتمتع بمبادرة الهجوم، وبغطاء شرعية الدين، وتحديداً شرعية التوحيد بدلالتيه الدينية والسياسية.

ربما إنّ أبرز نقاط القوة في موقف الحركة ومشروع الدولة هو الانسجام والتناغم بين مفهوم التوحيد بمعناه الديني (الأيديولوجيا)، وبين هدف التوحيد السياسي للمشروع. أما طرف أمراء المدن المستقلة فإلى جانب أنه كان في موقف الدفاع، كان مكشوفاً، أيديولوجياً؛ بسبب التناقض بين مفهوم التوحيد الذي تتبناه المعارضة الدينية للوهابية (الأيديولوجيا) وهو مفهوم أقل تشدداً وأكثر ميلاً إلى الانفتاح، وبين هدفها المتمثِّل في مناهضة التوحيد السياسي للمنطقة، والإبقاء على إمارات المدن المستقلّة أو واقع التشرذم السياسي. وإذا كان الانكشاف الأيديولوجي واضحاً فإنّ الانكشاف السياسي لا يقلّ وضوحاً. وهنا تبرز ملاحظة لافتة، وهي أنّ أمراء المدن المستقلة على الرغم من أنهم كانوا يواجهون خصماً واحداً هو الدرعية، إلا أنهم لم يتمكّنوا، لأسباب عديدة، من تشكيل تحالف في ما بينهم يواجهون به معاً هذا الخصم المشترك، والأكثر من ذلك أنه نادراً ما كان هناك تنسيق في المواقف السياسية أو الجهود العسكرية بين أمراء هذه المدن أو بين بعضهم على الأقل، إلا في مرات قليلة جداً، وغالباً ما تكون مؤقتة وظرفيّة. على العكس من ذلك، كانت حروب الدرعية، في الغالب، مع كل مدينة من هذه المدن على حدة. وهذا الموقف السياسي لكل من طرفي الصراع من الدرعية والمدن الأخرى يؤكّد في ما يخصّ موضوعنا، هنا، حقيقة أن الموقف السياسي لكل منهما لا يقلل من التزامهما الديني أيضاً.

لكن على الرغم من الطبيعة السياسية للسياق الذي كان نشاط الحركة الوهابية يتحرّك ضمنه، يصرّ الوهابيون على التمسّك بالطبيعة الدينية للحركة، وخاصة لجهة جذورها وأهدافها الدينية. قد تُستَحسَن بنا

العودة مرة أخرى إلى ما قاله ابن غنّام في بداية الفصل الأول من كتابه الذي لخّص فيه هذه الرؤية من خلال وصفه لحالة نجد قبيل ظهور الوهابية، بقوله «ما جرى في تلك الأزمان من الشرك والضلال والطغيان في نجد والحسا وغيرهما مما يليهما من البلدان. فنقول كان غالب الناس في زمانه (الضمير يعود للشيخ ابن عبد الوهاب) متضمخين بالأرجاس، متلطخين بوضر الأنجاس حتى قد انهمكوا في الشرك، . . . وغلبة الجهل والجهال، واستعلاء ذوي الأهواء والضلال، . . . ونبذوا كتاب الله تعالى وراهم ظهرا (نيهم). وزين لهم الشيطان . . . . أنّ الآباء بحقيقة الحق أدرى، . . . فعدلوا إلى عبادة الأولياء والصالحين، وخلعوا ربقة التوحيد والدين. . . ». وبحسب هذا المؤرخ، كان نصيب نجد من هذه الحالة المزرية التي وصل إليها تردّي الأوضاع الدِّينية عظيماً[6]. انطلاقاً من ذلك، يخلَص ابن غنام إلى أنّ أهل نجد اعتادوا الارتكاس في ممارسة الشِّرك بصوره كافة. ومن جانبه، يتفق ابن بشر مع هذا التصوير الذي ساقه ابن غنّام، ولذلك؛ نجد أنّه يذهب إلى القول إن الشِّرك، بنوعيه الأكبر والأصغر، كان منتشراً جداً في تلك المنطقة[7].

رأيا ابن غنام وابن بشر ليسا إلا رجع صدى لما كان يقوله محمد بن عبد الوهاب عن الموضوع نفسه من قبل. ففي رسالة له لمجموعة من العلماء المعارضين يخاطبهم الشيخ عمّا آلت إليه الحالة الدينيّة كما بدت له في نجد، وفي ما هو أبعد من ذلك، يقول الشيخ: «فلا يخفى عليكم ما ملأ الأرض من الشرك الأكبر: عبادة الأصنام. هذا يأتي إلى قبر نبي، وهذا إلى قبر صحابي كالزبير وطلحة، وهذا إلى قبر رجل صالح، وهذا يدعوه في الضرّاء وفي غيبته، وهذا ينذر له، وهذا يذبح للجن، وهذا يدخل عليه من مضرة الدنيا والآخرة، وهذا يسأله خير الدنيا والآخرة، . . . ». ثمّ يضيف مسائلاً المعارضين: «فإن كنتم تعرفون إنّ [أن]

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٨. ينبغي أن نتذكر أن انطلاقة الحركة الوهّابية كانت في النصف الأول من القرن ١٢هـ/ ١٨م تقريباً.

(٧) عثمان بن عبد الله بن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، حققه وعلّق عليه عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، ٢ ج، ط ٤ (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ج ١، ص ٣٣ ـ ٣٤.

هذا من الشرك... الذي يخرج الرجل من الإسلام،... فما بالكم لم تفشوه في الناس، وتبيّنوا لهم أنّ هذا كفر بالله مخرج عن الإسلام»[٨]، بل يذهب الشيخ في هذا الرأي إلى ما هو أبعد من ذلك، عندما يؤكّد، في مكان آخر وبشكل قاطع ولافت، بقوله: «... وأنا ذلك الوقت (عندما كان يطلب العلم) لا أعرف معنى لا إله إلا الله، ولا أعرف دين الإسلام قبل هذا الخير الذي منّ الله به. وكذلك مشايخي ما منهم رجل عرف ذلك، فمن زعم من علماء العارض أنّه عرف معنى لا إله إلا الله، أو عرف معنى الإسلام قبل هذا الوقت، أو زعم من مشايخه أنّ أحداً عرف ذلك فقد كذب وافترى ولبس على الناس، ومدح نفسه بما ليس فيه»[٩]. ولعله من الواضح أن في هذا الرأي من المبالغة ما لا ينسجم مع واقع الحالة الدينية في نجد، خاصة كما تنعكس في سجالات ابن عبد الوهاب نفسه مع خصومه، كما سنرى.

يرى المؤرخون الوهّابيون أن تدهور الحالة الدِّينية في نجد على هذا النحو الذي تصوّره مصادرهم، كان السبب الأول والحافز الأهم الذي استوجب انطلاق الحركة الوهّابية، يذكر ابن بشر أنّ الشيخ ابن عبد الوهّاب هالتْه الفجوة الكبيرة التي كانت بين المعنى الحقيقي والأصلي للتوحيد كما هو مبيّن في المراجع الإسلامية الأولى، ولا سيّما القرآن الكريم والسنّة النبوية من ناحية، وبين الوضع الذي كانت عليه معتقدات الناس وممارساتهم من ناحية أخرى[١٠]. وكان هذا المؤرّخ محقّاً في ملاحظته؛ لأنّ هذه الفجوة كانت بالفعل تؤرّق الشيخ، ولم يتوقّف أبداً عن تسليط الضوء عليها مرة بعد أخرى. كان يرى أنّ هذه الفجوة تتّسع، وأنّ السبب في ذلك يعود، بشكل أساس، إلى تراجع المعنى الأصلي والدقيق للركن الأول من أركان الإسلام، وهو ركن الشهادة (شهادة أن لا إله إلّا الله، وأنّ محمداً رسول الله).

وكما مرّ ذكره في بداية هذا الفصل، تتمثّل أهمية ركن الإسلام

---

(٨) ابن غنام، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢١.

(٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٩.

(١٠) ابن بشر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤ ـ ٣٥.

الأول في نظر ابن عبد الوهاب في أنّه يعبّر، بشكل واضح، عن حصر الألوهية في الله وحده، الإله الواحد الأحد. وهو ما يعني، بالضرورة، نفي الألوهية عن غيره، وبالتالي؛ يوجب صرف العبادات كلها، من دون استثناء، لله وحده دون سواه. يصبح الشرك في هذه الحالة هو صرف أي نوع من أنواع العبادة لغير الله؛ لأنّ في هذا خروجاً عن مضمون الركن الأول ودلالته. وبهذا المعنى، يصبح ركن الشهادة بحسب الشيخ، هو المعيار الأول والأهم في الحكم على ما إذا كان المرء ينتمي إلى دائرة الإسلام، أم أنّه يقع خارجها، في دائرة الشرك. في أحد أهمّ الرسائل وتعبيراً عن موقفه من هذه المسألة التي بعثها لمعارض غير ناشط، هو عبد الله بن سحيم، يقول الشيخ: «وقبل ذلك ذكر معنى لا إله إلا الله، فنقول التوحيد نوعان: توحيد الربوبية هو أنّ الله سبحانه متفرّد بالخلق والتدبير عن الملائكة والأنبياء وغيرهم. وهذا حقّ لا بد منه، لكن لا يدخل الرجل (كذا) في الإسلام لأنّ أكثر الناس مقرون به، . . . الذي يدخل الرجل في الإسلام هو توحيد الألوهية (النوع الثاني)، وهو أن لا يعبد إلا الله، لا ملك مقرب، ولا نبي مرسل. . .»[11].

يترتب على ذلك، أنّ ركن الشهادة لا يعني الاعتقاد بأنّ الله هو الخالق الرازق المدبر. ومن بين الأدلة التي يستشهد بها الشيخ على ذلك ما جاء في سورة يونس: **﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلا تَتَّقُونَ﴾** [يونس: ٣١]. والإيمان الذي تتحدّث عنه هذه الآية، ويشير إليه الشيخ دائماً هو توحيد الربوبية. وبحسب منطوق هذه الآية؛ فإنّ الإيمان بهذا النوع من التوحيد، مع ضرورته إلا أنه ليس كافياً لأن يدخل المرء دائرة الإسلام. هناك دليل

(١١) انظر: ابن غنام، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٧. انظر أيضاً: محمد بن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، أعدّها وصنفها عبد العزيز بن زيد الرومي [وآخرون] (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م)، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٤٦ ـ ٤٧، ١٤٥ ـ ١٤٧ و١٥٠ ـ ١٥٣. انظر أيضاً في الكتاب نفسه، ج ١: **كشف الشبهات**، ص ١٥٥ ـ ١٥٧.

وتجدر الإشارة إلى أننا وإن اقتبسنا من هذين المصدريّن، إلا أنّ الفكرة ذاتها والتعليل ذاته يجسدان الموضوع المركزي الذي تتمحور حوله سائر كتابات الشيخ. ولذلك يمكن التماسها في أي منها.

إضافي على ذلك لا يملّ الشيخ من تذكير خصومه به، كما أتباعه ومؤيديه، في كل رسالة من رسائله تقريباً، وهو أنّ مشركي مكة في القرن السابع كانوا يقرّون بتوحيد الربوبية، ومع ذلك حاربهم النبيُّ (ص)[١٢]. المؤدّى الذي تتجه إليه هذه المجادلة أنّ الإيمان بالركن الأول (الشهادة) لا يقصَد به توحيد الربوبية، وإنما توحيد الألوهية. بهذا المعنى يصبح من الواضح، بالنسبة إلى الشيخ أنّ الذي يدخل الإنسان في دائرة الإسلام هو توحيد الألوهية وليس توحيد الربوبية، كما مرّ بنا. وقد أكّد الشيخ هذا، بشكل مباشر في رسالته إلى عبد الله بن سحيم، عندما قال: «التوحيد نوعان: توحيد الربوبية هو أن الله سبحانه متفرّد بالخلق والتدبير، . . . وهذا حقّ لا بد منه لكن لا يُدخِل الرجل في الإسلام، . . . وأنّ الذي يدخل الرجل في الإسلام هو توحيد الألوهية، وهو أن لا يعبد إلا الله، لا ملك مقرب، ولا نبي مرسل. . »[١٣]. يؤكّد ابن عبد الوهاب، في كتاباته كلها وفي كل مناسبة، هذا المعنى لأول أركان الإسلام، وأنّه المعنى الوحيد والحصري لمفهوم التوحيد، كما جاء في القرآن، وفي أحاديث النبي (ص)، وفي أقوال العلماء. لكن، في الوقت نفسه، لا يكفي أن يكون إيمان المرء بتوحيد الألوهية قولاً من دون عمل، بل يجب أن يقترن القول بالعمل، ويؤكّد الشيخ ذلك في أكثر من مناسبة، ومنها رسالة مشتركة له مع عبد العزيز بن محمد؛ حيث يقول: «وحقيقة اعتقادنا أنّها [الشهادة أو الركن الأول من أركان الإسلام] تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح، وإلا فالمنافقون في الدرك الأسفل من النار مع أنهم يقولون لا إله إلا الله، . . . »[١٤].

---

(١٢) ابن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ١٤٥ و١٥٣ ـ ١٥٤.

(١٣) ابن غنام، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٧. انظر أيضاً قول الشيخ في رسالته إلى المعارض الشيخ عبد الرحمن بن ربيعة «فمن أخلص العبادات كلّها لله ولم يشرك فيها غيره فهو الذي شهد أن لا إله إلا الله. ومن جعل مع الله غيره فهو المشرك الجاحد لقوله لا إله إلا الله، . . .» (ج ١، ص ٢١٣). طبعاً يعتمد ابن عبد الوهاب في موقفه هذا على رأي ابن تيمية، والحجّاوي صاحب **الإقناع**.

(١٤) ابن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٩٦.

التركيز الواضح والمتّصل من قبل الشيخ على أهمية توحيد الألوهية ومركزيته، مقابل أن توحيد الربوبية هو جزء لا يتجزّأ من أدبيات التوحيد الإسلامية. ويستند ابن عبد الوهاب في موقفه الصلب من هذا الموضوع إلى ابن تيمية، بشكل خاص. والسؤال الذي ينبغي أن يأخذ حقّه من الاهتمام، هنا، هو: لماذا يحتلّ توحيد الألوهية هذه المكانة المركزية، وليس توحيد الربوبية؟ هل لهذا صلة بطبيعة العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام؟ سيكون علينا مواجهة هذا السؤال في الفصول التالية، وموقعه في الحالة الوهابية.

المهم أنّه بناءً على هذا المفهوم لمصطلح التوحيد، يرى الشيخ بأنّ الشِّرك الأكبر كان منتشراً في زمانه، لكن من دون أن يحصر هذا الانتشار في منطقة جغرافية بعينها، بل إنه يميل في تأكيده هذا، وفي كل رسائله تقريباً، إلى التعميم بأن الشرك منتشر في بلاد المسلمين كلها. من ذلك قوله إن «الذي عليه غالب الناس من الاعتقادات في الصالحين، وفي غيرهم هو الشرك الذي قال الله فيه: ﴿**إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ**﴾ [المائدة: ٧٢]»[١٥]. ليس واضحاً من كلام الشيخ ما هي الحدود الجغرافية لما عليه غالبية الناس هؤلاء. لكن في رسالة أخرى، يكون الشيخ أكثر وضوحاً حول هذه النقطة وأكثر تعميماً، عندما يقول إنّ الشرك «قد طبق مشارق الأرض ومغاربها، إلا الغرباء المذكورين في الحديث، . .»[١٦]. وفي رسالته إلى عبد الله بن سحيم التي مرّ ذكرها يخاطب الشيخ هذا المعارض بأنّه «جرى لهذه الأمة ما أخبر به نبيّها (ص) عندما قال: «لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة. . .» (الحديث). فصار أناس من الضالّين يدعون أناساً من الصالحين في الشدة والرخاء، مثل عبد القادر الجيلاني وأحمد البدوي وعدي بن مسافر (لاحظ أنّ هذه أمثلة من خارج الجزيرة العربية)، . . . وبيّن أهل العلم أنّ أمثال هذا هو الشرك الأكبر، . . . فإن عرفت أنّ الصواب معي وأنّ دين الإسلام من أغرب الأشياء، أعني دين الإسلام

(١٥) ابن غنام، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٥.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

الصرف الذي لا يمزج بالشرك والبدع، . . . فاعمل لنفسك واعلم أنّ الأمر عظيم، والخطب جسيم. . .»[١٧]، في رسالة أخرى، يخاطب فيها عامة المسلمين من أهل نجد، كما يبدو، يقول: «وقد علمتم إقرار كل من له معرفة أنّ التوحيد الذي بينّا للناس هو الذي أرسل الله به رسله، حتى كل مطوع معاند يشهد بذلك، وأنّ الذي عليه غالب الناس من الاعتقادات في الصالحين، وفي غيرهم، هو الشرك الذي قال الله فيه: ﴿إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ﴾. فإذا تحقّقتم هذا وعرفتم أنهم (الضمير يعود لخصوم الشيخ ودعوته) يقولون لو يتركون أهل العارض التكفير والقتال كانوا على دين الله ورسوله. ونحن ما جيناكم في التكفير والقتال، لكن ننصحكم بهذا الذي قطعتم أنه دين الله ورسوله، . . .»[١٨]. تأخذ إشارة الشيخ هنا شكل النصيحة الواضحة لأهل نجد بالابتعاد عن الشرك، مع الإقرار، في الوقت نفسه، بأنّه لا ينصحهم إلا بما قطعوا به هم أنفسهم أنّه دين الله ورسوله. والسؤال الذي ينهض هنا هو: هل نصيحة الشيخ هذه مبنيّة على تفشّي الشرك فعلاً؟ أم أنها تعبير عن اختلاف في الرؤية بينه وبين معارضيه، وأنّه ينصح الناس بالأخذ بموقفه ورأيه هو وليس برأي معارضيه؟

يبدو أنّ الشرك الذي يتحدّث عنه الشيخ في هذه الرسالة وغيرها هو من ذلك النوع الذي أسميته بـ «الشرك المؤسّساتي» مقابل «الشرك الثقافي». و«الشرك المؤسساتي»، كما مرّ بنا، هو نوع من الدين الشعبي ترتبط طقوسه والسلوك الديني فيه بشكل من أشكال المؤسسة، مثل: الأضرحة والقبب والمزارات. وبحسب التعريف الديني للشرك؛ فإنّ سلوك الأشخاص الذين يعبدون الأصنام ويذهبون إلى المزارات ويستغيثون ويستعينون بالأنبياء وبعض صحابة النبي والأولياء أو ينتظرون البركة من أشجار أو أحجار إلى غير ذلك، هو شكل من أشكال العبادة الذي يفترض، ضمناً، أنّ كلاً من هذه المخلوقات والجمادات ينطوي على صفة إلهية يشترك فيها مع الله. ومن الواضح أن الجانب الشركي

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

في هذا السلوك الديني يتمثّل في الاعتقاد بقداسة هؤلاء الأفراد وتلك الأشياء، وبالتالي؛ الاعتقاد بقدرتها على جلب النعم ودفع الضرر أو الشفاء[١٩]، وبالتالي؛ التوجّه إليها بأيّ شكل من أشكال العبادة، مثل: الاستعانة أو الاستغاثة. المهم أنّه بناء على مفهومه الواضح لمعنى التوحيد الحقيقي وعلى قناعته بذلك، بات ابن عبد الوهاب مقتنعاً بأنّ انحرافاً عقدياً ما قد حصل، وبسببه ابتعد الناس عن هذا المعنى، مما نتج منه انتشار الشرك بين المسلمين، محققاً بذلك نبوءة الرسول (ص) بعودة الإسلام غريباً كما بدأ، بحسب قوله. وانطلاقاً من ذلك، شرع في دعوته عازماً على تصحيح عقيدة المسلمين في الجزيرة العربية كلّها وليس في نجد وحدها.

الإشكالية

لا شك في أنّ المجادلة النظرية للشيخ ابن عبد الوهاب حول معنى التوحيد وأنواعه، وعن معنى الشهادة، وما يؤدّي من العبادات والأعمال إلى الشرك تستند إلى ما جاء في القرآن والسنة، وإلى مصادر إسلامية كثيرة يعتدّ بها، ومن ثَمّ فالإشكالية ليست هنا. إنما تكمن الإشكالية في مدى انطباق هذه المجادلة على الحالة النجدية في زمن الشيخ. بل إنّ مجادلة الشيخ لم تكن، بحدّ ذاتها، لتنطوي على إشكالية لو أنّها كانت تخصّ حركة دينية بقيت على طبيعتها، ولم تتجاوز في دورها حدود المجال الديني، منذ بدايتها. لكن تبرز الإشكالية في هذه المجادلة لأن الحركة تداخلت مع الدولة، **أولاً**، لأنّها هي من طرح مشروع الدولة ابتداءً، **وثانياً**؛ لأنها ساهمت بشكل كبير في تأسيس الدولة، **وثالثاً**؛ لأنّ الحركة تحوّلت ـ في الأخير ـ إلى مؤسسة من مؤسسات الدولة.

لكن، هكذا هي رؤية الوهابيين لتاريخ حركتهم، وهي رؤية تتأسّس على فرضيّة أن الحركة الدينية لا بد ـ بحكم طبيعتها ـ من أن تكون جذورها متأصّلة في بيئة دينية، وبالتالي؛ فإنّ ظهورها لا بد من أن يعود

(١٩) ابن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

أيضاً، وقبل أي شيء آخر إلى عوامل دينية. وينطوي هذا الافتراض على مغالطة واضحة، وهي أنّ كل ما هو ديني يجب أن يكون سببه دينياً أيضاً، وأن كل ما هو اجتماعي يعود إلى أسباب اجتماعية، وهكذا. في حين أنه على أرض الواقع لا يوجد هذا الفصل التعسفي؛ لأن الحقول الاجتماعية والثقافية والسياسية، وغيرها تتداخل في ما بينها، ويؤثّر أحدها في الآخر بطريقة مركبة، وتختلف باختلاف الحالة والظرف المحيطين بها. ويترتب على ذلك مغالطة أخرى، وهي افتراض استقلال العامل الديني وتعاليه على الواقع الذي ينتمي إليه. هذا في حين أن العامل الديني أو الظاهرة الدينية ما هما في الأخير إلا عامل أو ظاهرة ثقافية اجتماعية، وليست منفصلة عن الواقع الذي انبثقت منه. وعليه فالظاهرة الدينية قد تعود أسبابها إلى عوامل اجتماعية أو اقتصادية مثلاً. والغريب أنّ منهجية دينية تنطلق من مبدأ عدم جواز فصل الدين عن الواقع الاجتماعي تأخذ في هذا الموضوع، وعلى مستوى السبب، بفصل العامل الديني، واعتباره مستقلاً عن واقعه الاجتماعي. وهو فصل سوف يستمر؛ ليُظهِر التمييز السلفي ـ والوهابية نموذج سلفي ـ للأسباب الدينية لظهور الوهابية، بدعوى أنّه يتعين أن تكون الحركةُ الدِّينية متأصّلة بطبيعتها في الأوضاع والقضايا الدِّينية. ولو وضعنا هذه المسألة جانباً لبرهة وجيزة، سنجد أن السؤال الذي تتمحور حوله هذه المقولة، وهو الأهم بالنسبة إلى دعمها وإثبات صحتها، يتعلق بما إذا كان الشِّرك ـ كما يتمّ تعريفه في المصادر الوهابية ـ قد وجد في نجد في القرن ١٢هـ/ ١٨م، وما إذا كان مدى انتشاره يبرّر الأهمية التي توليه إياه تلك المصادر. وكما يتّضح من المصادر نفسها، فإنّ الوهابيين قد اتخذوا من مسألة الشرك ووجوده، قبل ظهور الحركة، مسلّمة يمكن الانطلاق منها، في حين أنّ هذه في الواقع مسألة مفتوحة على أكثر من إجابة، وأكثر من رأي، وليست افتراضاً جاهزاً يمكن بناء مقولة نهائية عليه.

هذا يفرض علينا مواجهة السؤال مرة أخرى: إلى أيّ حدّ تدعم قناعة الشيخ وأتباعه، بأنّ الشرك كان متفشياً هناك، واقعَ الحالة الدينية في نجد؟ كنّا قد تناولنا هذه المسألة في الفصل الأول، ورأينا أنّ المؤشرات كلّها تقول إنّ هذه القناعة لا أساس لها في واقع مجتمع الحاضرة النجدية. ومع ذلك، نعود إلى هذه القضيّة مرة أخرى؛ لتفحّص

أمثلة الحالات الشركيّة في نجد التي ترد في الرسائل الشخصية للشيخ نفسه، ونرى ما إذا كانت تدعم قناعته أم لا. ومجموع الأمثلة التي ذكرها الشيخ في ما هو متوفّر ومطبوع من رسائله الشخصية هو تسعة وعشرون مثالاً[٢٠]. قد يكون هذا العدد بحدّ ذاته صغيراً، ولا يمثّل حالة شركيّة متفشية. ولكنّه قد يكون كبيراً، ويعكس، بالفعل، الحالة التي يُراد له أن يعبّر عن وجودها. والفيصل في ذلك، نوعيّة الأمثلة التي يتحدّث عنها الرقم؛ فأن يكون هناك تسعة وعشرون مثالاً من المزارات والقبب والأضرحة المقدسة، فإن له من وزن التعبير عن وجود ظاهرة متفشّية للشرك والبرهان عليه ما يفوق مرات مضاعفة للرقم نفسه، عندما يكون محصوراً بمجرد أفراد متناثرين، لا يبدو، قط، أنّ لأيّ منهم أو لهم مجتمعين قاعدة شعبية تمنحهم شيئاً من الوزن الديني في المجتمع. والأمثلة التي ترد في رسائل الشيخ عن حالة الشرك في نجْد، تحديداً، هي حصرياً لأفراد وليس لمؤسسات. وإلى جانب ذلك؛ فهي لا تمثّل أكثر من ٤١ في المئة من التسعة والعشرين مثالاً، مقابل أكثر من ٥٨ في المئة من حالات الشرك خارج نجد من الإجمالي نفسه للأمثلة التي ترد في الرسائل نفسها عن تلك الحالات. ومع أنّ الأمثلة من خارج نجد تشمل بعض الأفراد إلا أنّ أغلبها لأشخاص لا يزالون معروفين حتى الآن، مثل: ابن عربي وابن الفارض ولمؤسسات، مثل: القبب والمزارات[٢١]؛ فمن مجموع التسعة والعشرين مثالاً التي ذكرها الشيخ، ليس هناك أكثر من اثني عشر مثالاً يمكن القول إنّه كان موجوداً في نجد، والسبعة عشر الباقية توجد في خارج نجد. ومن الأمثلة التي يشير الشيخ مباشرة إلى وجودها في نجد أسماء أشخاص لم يعودوا معروفين. ومما يزيد من عدم معرفة شيء عن هؤلاء أنّ الشيخ لا يذكر شيئاً عنهم عدا الاسم الثنائي أو الأول أو اسم العائلة أو الكنية التي كان يعرف بها الشخص آنذاك، مع تلميح مقتضب عن معتقده الشركي. ففي سياق

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٧، ٢٩، ٥٢، ٥٤، ٦٥، ٧٢، ٨٩، ١٣٧، ١٧٦، ١٨٨ ـ ١٨٩، ١٩٣، ٢٠٤ ـ ٢٠٦، ٢١٧، ٢٢٧ ـ ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٤٢ و٢٧٨.

(٢١) مثال القبب التي ذكرها الشيخ مرات عديدة قبة الكواز وقبة أبي طالب وقبة الزبير وقبة رجب. وهي كلها تقع خارج نجد، وفي العراق تحديداً. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧.

مجادلته يذكر، مثلاً، غير مرة أسماء من يبدو أنّهم كانوا يُعتَبَرون من الأولياء، مثل: «شمسان» و«حطاب» و«أولاد إدريس»، ومن وصفهم بالشياطين «كالكلب أبي حديدة وعثمان الذي في الوادي، والكلاب الأخر [الأخرى] في الخرج، . . .»[٢٢] ـ مع عدم وضوح اسم الوادي الذي يشير إليه الشيخ ـ ثمّ يذكر شخصاً اسمه طالب الحمضي يقول إنه يعبد أولاد شمسان وأولاد إدريس[٢٣]، كما يذكر الشيخ اثنين ممن يصفهم بالمتصوِّفة من بلدة معكال اللصيقة بمدينة الرياض آنذاك، وهما ولد موسى بن جوعان وولد سلامة بن مانع. واللافت، قول الشيخ عن هذين الشخصين بأنهما يتّبعان «مذهب ابن عربي وابن الفارض»[٢٤]، وممن وصفهم الشيخ بأنهم «طواغيت أهل الخرج»[٢٥]، ويقصد بذلك من يعتقد أنّهم أولياء ويدعون إلى عبادة أنفسهم، مثل: شمسان وأولاده وتاج وحطاب[٢٦]. ويبدو أنّ هؤلاء هم المقصودون بـ «طواغيت أهل الخرج».

من الملاحظات التي يمكن تسجيلها على هذه الأمثلة الشركية التي يؤكّد الشيخ وجودها في نجد، **أولاً**؛ أنّ عددها أقل بكثير من عدد الأمثلة التي يسوقها من خارج نجد. **ثانياً**؛ أنّ الأمثلة النجدية، كما أشرت، هي لأفراد وليس لمؤسسات، وهو ما يشير إلى أنّ الشرك المزعوم كان ظاهرة فردية، وبالتالي؛ كان محدوداً في دائرة انتشاره ثم إنّ عدم قدرة هؤلاء الأفراد على إقامة مؤسسات، كما هو واضح أو توريثها، دليل على هامشيتهم ومحدودية تأثيرهم حتى في زمن الشيخ. **ثالثاً**؛ أنّ هذه الأمثلة، مع أنها لأفراد قليلين جداً، إلا أنها محصورة في منطقة العارض، وتحديداً في الخرج والرياض. وهذا مؤشر آخر على محدودية الشرك وصغر حجمه، وأنّه لم يتحوّل، آنذاك، إلى ظاهرة يعتدّ بها. سنعود إلى هذا الموضوع مرة أخرى عندما نتناول موضوع المعارضة الدينية للحركة الوهابية.

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٢ و٥٤.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٨٨ و٢٣٢.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٧٥ و٨٩.

المصادر غير الوهابية

قد يبدو الأمر غريباً، أنّ المصادر الوهّابية لم تنفرد بالتركيز على الجذر الديني للحركة. فحتى المصادر غير الوهابية تميل إلى تبنّي فكرة الجذر الديني هذه. والأرجح أنّ هذا يعود إلى أنّ كل من كتب عن الوهابية أو الدولة السعودية ـ من غير السعوديين ـ (مع استثناءات نادرة جداً) لا يعرف شيئاً عن تاريخ وسط الجزيرة قبل ظهور الوهابية. ولذلك، غالباً ما أُخضِع هذا التاريخ لرؤى ومناهج لا تستند إلى طبيعته، وحقيقة ما حصل له وما حصل فيه، لكن لا بدّ من الاعتراف بأن هذه الفترة هي من أصعب الفترات قابلية للدراسة في تاريخ هذه المنطقة؛ نظراً إلى ندرة المصادر حولها. وحتى السعوديون أنفسهم يعانون هذه المشكلة، المهمّ أنه بسبب ذلك، خضعت قضية الجذور التاريخية للحركة لمعاينة دقيقة من قِبل أغلب من كتب عن الحركة الوهّابية تقريباً، أو عن الدولة السعودية. وربما أنّ أحد الاستثناءات من ذلك كانت ملاحظة أبداها المؤرّخ السعودي الدكتور عبد الله العُثَيمين؛ فبعد أن قام بمقارنة بين مصادر مختلفة توصّل إلى أنّ الوضع الدِّيني في نجد لم يكن كئيباً كما تصوِّرُه مصادر الوهّابيين[٢٧]. ولدعم هذه النتيجة التي توصل إليها، أشار العثيمين إلى تناقض رؤية ابن بشر إلى هذه القضية؛ فهو في موضع من كتابه يقول: «إنّ الشِّرك بنوعيه الأكبر والأصغر كان متفشياً في نجد»[٢٨]، إلا أنّ روايته لأحداث مرحلة ما قبل الوهابية تصوّر سكان نجد في الحواضر على أنّهم كانوا ملتزمين بالدِّين، ويقومون بفرائضهم الدِّينية من صلاة وزكاة وصوم»[٢٩]. ثمّ يضيف العثيمين إلى ذلك، بأن مصادر أخرى تؤازر وجهةَ النظر الثانية لابن بشر وليس الأولى، لكن، مع ذلك، يصرّ العثيمين على أنّ نجداً في زمن الشيخ ابن عبد الوهاب كانت لا تزال في حاجة إلى إصلاح ديني لتوعية جهلة الناس، ولإزالة ما يمكن أن يشوب

(٢٧) عبد الله الصالح العثيمين، **الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره** (الرياض: دار العلوم، ١٩٧٩)، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢٩) عبد الله الصالح العثيمين، **بحوث وتعليقات في تاريخ المملكة العربية السعودية** (الرياض: مطابع دار الهلال، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٤م)، ص ٤٣.

إيمانهم[٣٠]. ومع أنّ هذا لا يعني، بالضرورة، أنّ العثيمين يتبنّى التفسير الديني لظهور الوهابية، إلا أنّ جملته هنا تتسم بشيء من الغموض. ما هو حجم «جهلة الناس» الذين كانوا في حاجة «لإزالة ما يمكن أن يشوب إيمانهم»؟ ثم لماذا الحديث عن الحاجة إلى دعوة إصلاح ديني إذا كانت أغلبية الناس ملتزمين بفرائضهم الدِّينية؟ ربما إنّ العثيمين، كان يشير بذلك إلى القبائل البدوية على اعتبار أنّها كانت تشكّل أغلبية سكان نجد آنذاك، والذين كان أغلبهم، على الأقل بحسب ما يقول الشيخ ابن عبد الوهّاب، لا يعترفون بالبعث ويعتبرون القرآن كتاباً خاصاً بالحضر، وهو ما يتعارض مع الركن الثاني من أركان الإسلام[٣١]. وإذا كان التركيز على هذه النقطة المتعلّقة بالقبائل هو المقصود، فإنّه يبتعد كثيراً عن جوهر الحركة الوهّابية كما يتّضح في جذورها الحضرية، وفي توجهّها وفي أساليبها التنظيمية. كان سكان المدن هم الهدف الرئيس للحركة، وكانت أدبياتها موجّهةً إلى هذه الشريحة السكّانية مباشرة. لذلك، كانت مسألةُ الشِّرك في نظر الحركة هي مسألة حضرية في الأساس.

من المعروف أن الشيخ وحركته لم يواجها أيّ معارضة من جانب القبائل البدوية. لا نريد بذلك القول إن تلك القبائل كانت على وفاق مع الشيخ ومرتكزات دعوته، كما إننا لا نقصد، بذلك، الإشارة إلى أن القبائل البدوية كانت بعيدة عن مسرح الأحداث في المناطق الحضرية، لكن بما أنّ تلك القبائل لم تكن طرفاً مباشراً في الصراع بين الحركة والدولة السعودية من جهة، وبين المعارضين من جهة أخرى، لا بدّ من أنه كان هناك أسباب مختلفة أخرى لعدم معارضة القبائل للحركة، وتصدّيها لها. ربما كان من بين هذه الأسباب اعتقاد القبائل، في المراحل الأولى على الأقل، بأنّ الصراع كان بين سكان المدن، وبالتالي؛ فإنّ حلّه منوط بهؤلاء السكان قبلَ غيرهم. وربما كان هناك سبب آخر وهو انغماس

(٣٠) العثيمين، **الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره**، ص ٢٢.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢١. والحقيقة أنّ الشيخ محمد بن عبد الوهاب كفّر البوادي؛ لأنهم «ينكرون البعث والجنة والنار». انظر: ابن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٤١، وابن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (طبعة الهند)، ج ١، ص ١٣٧ ـ ١٣٨ و١٨٦ ـ ١٨٧.

الحركة، بالكامل، في صراعاتها السياسية والدِّينية في المناطق الحضريّة، وذلك لأنّ المعارضة التي كانت تواجهها كانت من جانب العلماء والقادة السياسيين في المدن حصراً. ولهذا السبب، كانت مجادلات الشيخ، ومجادلات أتباعه مع شخصيات تلك النخبة بشكل أساس. على الجانب الآخر، ينبغي أن لا يؤخذ هذا على أنّ الوهّابيين لم يكونوا معنيين في دعوتهم بالقبائل البدوية، بل على العكس، كانوا معنيين تماماً، لكنّ موقفهم من هذه المسألة كان تعبيراً عن الواقع التاريخي لزمانهم ببساطة، وجزءٌ من ذلك الواقع، أنّه لكي تنجح الحركة كان يتوجّب عليها أولاً، وقبل أي شيء آخر، أن توطّد نفسها في المناطق الحضرية. وذلك لأنّ التحدّي الرئيس الذي كانت تواجهه نابع من تلك المناطق وليس من البادية. وذلك كله، يؤكّد الجذور الحضرية التي جاءت منها الحركة الوهّابية. فالقول إنّ الشِّرك لم يكن متفشياً من **ناحية**، بيد أنّ المنطقة كانت في حاجة إلى حركة دينية تقوّم الوضع الدِّيني، من **ناحية أخرى**، لا يقول الشيء الكثير عن هذه المسألة. وهذا ما يجعلنا نطرح السؤال الآتي: إذا لم يكن الشِّرك متفشياً، وبالتالي؛ لم يكن العاملَ الرئيس وراء نشأة الحركة الوهّابية، فما هو هذا العامل؟

من جانبه، لم يتفادَ المستشرق الروسي، ألكسي فاسيلييف (Alexei Vassiliev)، الجذور الاجتماعية للوهابية، وإن من منظور مختلف ولأسباب مختلفة. والحقيقة أن فاسيلييف هو ربما من بين أكثر المستشرقين اطّلاعاً على تاريخ الجزيرة العربية وعلى تاريخ الوهابية وفكر مؤسسها. وهذا ما يبدو واضحاً في سِفْرِه القيِّم عن تاريخ السعودية، لكن على الرغم من ذلك كان متأرجحاً في موقفه حول مسألة الجذور الاجتماعية للوهابية. فهو من ناحية، يرى أنّ الوثنية وعبادة الأولياء (وهي من صور الشِّرك) كانت شائعة في مختلف أنحاء شبه الجزيرة العربية طوال تاريخها، ولا سيما في أوساط القبائل البدوية. ويقول إنّ ذلك كان جزءاً من خليط من طقوس دينية وأعراف عشائريّة كانت متفشّية في مختلف أنحاء شبه الجزيرة في القرن الثامن عشر، ويرى فيها فاسيلييف ملامح أزمة روحيّة. ولذلك، جاء ظهور الحركة الوهّابية، كما يرى، «في ظلّ انفصام نفساني خطير، وفي ظروف عدم الرضا من حالة الحياة الروحية آنذاك. وكانت بمثابة ردة فعل على الأزمة الروحية في مجتمع الجزيرة العربية،

وخصوصاً مجتمع نجد الذي كانت تهوم [تهيم] فيه، ربما بصورة غير واعية، مطامح تبتغي مثلاً عليا جديدة»[٣٢]. توصيف فاسيلييف للحالة الدينية في الجزيرة العربية، بما في ذلك نجد، ليس بعيداً عن الحقيقة. لكن الاستنتاج الذي خرج به من هذا التوصيف حول الوهابية وأصولها، هو الذي يبدو بعيداً عن الحقيقة، وغير منسجم مع المنظور اليساري الذي كان بارزاً في مقاربته للموضوع. والغريب أنّ فاسيلييف بدا له أنّ الجزيرة كانت تعاني أزمةً روحيةً، ولم يلاحظ ماذا كان يحدث للبنية الاجتماعية للقبيلة، خاصّة داخل المدن، وما يؤشر عليه هذا بالنسبة إلى الحاجة التي كانت الجزيرة تتطلّع إلى تحقيقها. ولو وضعنا جانباً مسألة تباين المصطلحات التي استخدمها فاسيلييف عن تلك التي كان يستخدمها الوهابيون، لتَبَيّن أن فاسيلييف إنما كان يعيد، بشكل أو بآخر، سرد الحكاية الوهّابية من هذه الزاوية.

من ناحية أخرى، يطرح فاسيلييف هذا التفسير الدِّيني في صورة يسمّيها «المضمون الاجتماعي للوهّابية»؛ لإثبات أنّ الدِّين في هذه الحالة ما هو إلا شكل أيديولوجي آخر لتبرير التقسيم الطبقي والهيمنة الطبقية ولإثبات أن الوهّابية تقتصر على تأدية هذا الدور، ويذكّرنا فاسيلييف بالوصايا الوهّابية المفصّلة للأمراء والأعيان بوجوب الإحسان إلى رعاياهم، وهو ما يعني، في هذا السياق، تقنين القمع الطبقي. والمثال الآخر هو إصرار الوهّابيين على جعل أداء الزكاة فرضاً دينياً لتقنين استغلال السكان كافة، ومنهم القبائل البدوية[٣٣]، لكن ما فشل فاسيلييف في القيام به ـ في هذا الصدد ـ هو إظهار الأساس الطبقي للوهّابية والتركيبة الطبقية التي أدّت آليةُ القمع من خلالها عملَها بنجاح. والحقيقة أنّ فاسيلييف حاول تقديم صورة للتركيبة الطبقيّة، في الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر، لكن من غير أن يحقّق نجاحاً يذكر. ففي بعض الأحيان، يبدو أنّ أصحاب قطعان الجِمال في القبائل البدويّة الظاعنة في الصحراء هم من كانوا يتربّعون على رأس التركيبة الاجتماعية، وفي أحيان أخرى تتغيّر التراتبية

(٣٢) ألكسي ميخالوفيتش فاسيلييف، **تاريخ العربية السعودية**، ترجمه من الروسية إلى العربية خيري الضامن وجلال الماشطة (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٦)، ص ٨٢ ـ ٨٣، ٨٦ ـ ٨٧ و٩٠.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩١.

بعد ذلك، ويصبح أعيان البلدات أو المدن على رأس هذه التركيبة.

لكن أكثر ما يتعارض مع تحليل فاسيلييف الطبقي، هو اعتبار الوهّابية متجذِّرة في بيئة دينية وروحية، ثمّ التسليم، في الآن نفسه، بأنها تمثّل المصالح السياسية والاقتصادية لطبقة اجتماعية معيّنة؛ فإذا كانت الوهّابية تعبيراً أيديولوجياً (دينياً) لمصالح طبقية معينة، فإنّ جذورها لا يمكن أن تكون ذات طبيعة روحية أو دينية، بل لا بد من أن تكون على الأرجح ذات طبيعة اجتماعية و/أو اقتصادية. وذلك انطلاقاً من مبدأ أنّ الفكر انعكاس للواقع وليس العكس. سوف يبدو على هذا الأساس أنّ فاسيلييف عكس بالتحليل الذي سار عليه العلاقة التي تربط بين مفهومي الدين والطبقة، أو الفكر مع الواقع الاجتماعي، وهذا صحيح. لكن اضطراب التحليل لا يقف عند هذا الحدّ؛ لأنه على حدّ تعبير فاسيلييف، فإن «الوزن الحقيقي للوهّابية ليس في الحقل الاجتماعي، وإنما في المجال السياسي»[٣٤]. وهنا، يصل التذبذب بين الأصول الدِّينية والروحية للوهّابية، ومضمونها الاجتماعي السياسي إلى أشدّه؛ فكيف يمكن التوفيق بين القول إن جذور الوهابية موجودة في الأزمة الروحية وانتشار الخرافة، ثم القول إنّ الوزن الحقيقي للوهابية هو في المجال السياسي؟! بل إن استبعاد فاسيلييف لأي وزن للوهابية في المجال الاجتماعي لا يتّفق مع حقيقة أنّ أهم ما يميز السياسي هو أنّه اجتماعي، وأن جذوره ذات طبيعة اجتماعية. من الممكن القول، بطبيعة الحال، إنّ الدِّيني في التحليل الأخير ما هو إلا جزء لا يتجزَّأ من الاجتماعي، ومن السياسي على وجه الخصوص، لكنّ تبنّي مثل هذا الرأي يتطلّب مجادلة منهجيّة، ينبغي أن تكون محدّدة وواضحة في اتساق مفاهيمها. فأشياء كثيرة يمكن، من النّاحية الفعلية، أن تكون جزءاً من المجالين الاجتماعي أو السياسي. والحقيقة هي أنّ اعتماد فاسيلييف على رؤية تتأرجح بين الجذور الدينية للوهّابية وما تمثّله من الناحية السياسية، أدّى إلى تغليب البُعْد الدِّيني للحركة، وبالتالي؛ تهميش موقعها في عملية تشكّل مفهوم الدولة في الجزيرة العربية، ودورها في الدفع بهذه العملية إلى منتهاها بقيام الدولة.

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٢.

وذلك كله؛ بسبب استبعاد القضية برمّتها عن مجالها الاجتماعي، وبالتالي تهميش بعدها السياسي. وهذا مثير للاستغراب؛ لأنّ فاسيلييف اطّلع بشكل كبير على المصادر الأولية لتاريخ الجزيرة العربية. لكن على الرغم من ذلك كلّه؛ فإنّه يتعيّن الإقرار بأنّ كتاب فاسيلييف واحد من أفضل ما كُتب عن التاريخ السياسي لشبه الجزيرة، خاصة من حيث حجم الجهد البحثي الذي بُذِلَ فيه. ما يفتقده هذا السِفْر الغني - بمعلوماته ومصادره - وجود خيط نظري ينتظم الرؤية التي يسير عليها البحث ويجعلها أكثر تركيزاً واتساقاً بين المفاهيم والفرضيات وأدوات التحليل التي يعتمد عليها.

شيوع الشِّرك

كما رأينا يمثّل توحيد الألوهية، تحديداً، المفهوم المركزي للوهابية. ونقيضه المباشر هو الشرك ووجوده وانتشاره يقضي على توحيد الألوهية، وبالتالي؛ يؤدّي إلى تراجع الإسلام، والعكس صحيح أيضاً. لكن وكما رأينا في الفصل الثالث فإنّ الشرك الوحيد الذي كان متجسداً على أرض الواقع، ويعترف الجميع في الماضي والحاضر بوجوده، هو الشرك السياسي كما كان متمثلاً في الظاهرة السياسية للمدن المستقلة. ماذا عن الشرك بمعناه الديني، وهو المعنى الذي يتحدّث عنه الشيخ محمد بن عبد الوهاب؟

وهذه الأهمية البالغة لقضية الشِّرك في هذه الدراسة نابعة من أمرين: **الأول**؛ هو أنّ الشيخ محمد بن عبد الوهّاب نفسه كرّس مؤلَّفاته كافة وحياته؛ لاستئصال حالة الشرك هذه وإحلال مفهوم التوحيد مكانها. **والثاني**؛ نابع من الأول وهو أنّه لمّا كان الشِّرك هو العاملَ المحرّض للحركة الوهّابية، فلا بدّ، بحسب الرؤية الوهابية، من أن يكون لجذور هذه الحركة طابع ديني. وبناءً على ذلك، يبرز أكثر من سؤال ملحّ عن حقيقة الشِّرك، وحقيقة وجوده في نجد أصلاً وحدود رقعة انتشاره؛ لأنّه إذا كان الشِّرك بعيداً كل البعد عن المدى الذي يجعله تفسيراً منطقيّاً وموثوقاً لنشوء الحركة الوهّابية، يتعيّن وجود طريقة أخرى لفهم هذه الحركة ودورها في التاريخ المعاصر للجزيرة العربية. هل يمكن أن يكون

الشرك، بمعناه الديني، متشابكاً ومتداخلاً مع الشرك السياسي في إهاب الحركة الوهابية؟

من البدهي، عند هذه النقطة، أن نبدأ المهمة من كتابات الشيخ ابن عبد الوهّاب حول هذه المسألة ـ وذلك لمعرفة إن كانت تُظهر وجود الشِّرك في نجد ـ وحول هذا الوجود واتساع رقعته. ويمكن تقسيم مؤلّفات الشيخ إلى نوعين:

يشمل **النوع الأول**: المؤلَّفات العامة والنظرية التي استعرض فيها الشيخُ المفاهيم الإسلامية الرئيسة وأسهب في شرحها. وهي مؤلَّفات تضمّنت، في الأساس، استدلالات بالقرآن الكريم والسنّة النبوية، تمّ جمعها وتبويبها في فصول تبعاً لموضوعاتها. ونجد، في بعض الأحيان، أنّ الشيخ أضاف تعليقات في نهاية كل فصل في بعض الأحيان، لكنّ ذلك كله تمّ بموجب معايير معيّنة سعياً إلى غاية محددة، والواضح أنّه يغلب على نمط كتاباته: العمومية والتأمّل المجرّد في طبيعة الموضوعات قيد الدرس. وهذا النوع من الكتابة نظري وعمومي، لذلك لا يجيب عن الأسئلة التاريخية. وبالتالي، لا تشكل مؤلَّفات الشيخ مصدراً يمكن البحث فيه عن دلائل تشير بوضوح إلى شيوع الشِّرك في نجد[٣٥].

يمكن تسمية **النوع الثاني** من كتاباته «المؤلَّفات العملية»، وهي تضمّ الرسائل التي بعث بها الشيخ إلى مختلف القادة والعلماء، منهم من خالفه الرأي، ومنهم من ناصره، ومجموعة ثالثة ضمّت الذين لم يحسموا أمرهم بعد[٣٦]. لقد كان الشيخ يخوض في هذه الرسائل معركة حياته وعلى عدة جبهات، كان في حاجة إلى كسب المزيد من المناصرين، وترسيخ معتقدات أتباعه، والمحافظة على زخم حركته، والردّ على خصومه، وكثيراً ما يبدو الشيخ في تلك الرسائل عفوياً، ويتسع نطاق اهتماماته فيها بالقضايا النظرية والأيديولوجية والوقائع التاريخية أحياناً.

---

(٣٥) يتمثل هذا النوع من الكتابة أساساً في كتب الشيخ مثل: كتاب **التوحيد** و**كشف الشبهات**، وكتاب **أصول الإيمان**، وكتاب **الكبائر**. نُشرت هذه الكتب كافة في المجلد الأول من سلسلة بعنوان: **مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهّاب**.

(٣٦) يمثّل هذا النوع رسائل الشيخ التي جُمعت في: **مؤلفات الشيخ الإمام محمد ابن عبد الوهاب**، ج ٥: **الرسائل الشخصية**.

يمثّل التوحيد والشرك قضيتيه الرئيستين في هذه الرسائل، ولذلك تجده منهمكاً ـ وبتكرار واضح أحياناً ـ في تعريف التوحيد والشِّرك والاستدلال على ذلك بالقرآن الكريم والسنّة النبوية وأقوال العلماء، خاصة الحجاوي وابن تيمية. وقد تضمّنت الرسائل قدراً لا يُستهان به من الموادّ التاريخيّة، مثل: الحوادث والشخصيات وآرائها الدِّينية والمفاهيم والأفكار، وما سوى ذلك، لكنّ الرسائل على عفويتها خلت من أي إشارة إلى قضايا اجتماعية و/أو اقتصادية متصلة بحياة الناس اليومية. كانت الرسائل مكرسةً بالكامل؛ لبحث قضايا دينية وسياسية، بما في ذلك سَوْق الحجج الشرعية المتعلقة بمفهومَي التوحيد والشِّرك، والعلاقات بالقوى الخارجية ورفع معنويات أنصاره وبناء تحالفات، ووصف الممارسات الشركيّة وما إلى ذلك. ونظراً إلى العفوية التي تميّزت بها نصوص الرسائل، فقد كشفت جوانب عديدة من الشخصية الحقيقية للشيخ، فأظهرت شخصيته المحبطة أحياناً، وفهمه العميق للقضايا ونقاط قوته وضعفه وعصبيته وغضبه وتهكمه أيضاً[٣٧]. كما كشفت أنّ الشيخ إلى جانب أنّه رجل دين، كان في العمق شخصية سياسية تتميّز بالحيوية والنشاط والقدرة على اتخاذ القرار بسرعة لافتة. وفي الأحوال كلها كشفت هذه الرسائل إصرار الشيخ الذي لم يكن يلين على تحقيق ما كان يصبو إليه. لذلك؛ ينبغي أن ننظر فيها إلى ما أراد الشيخ قوله عن انتشار الشِّرك في نجد، ولا سيما أنّ قضية الشِّرك كانت قضية محورية في تلك الرسائل.

أول ما نلاحظه في تلك الرسائل أنّ انشغال الشيخ بقضية الشِّرك ومدى انتشاره لم يكن مقصوراً على منطقة نجد، مع أنّها كانت المكانَ

---

(٣٧) من الأمثلة على تعليقات الشيخ التهكمية هجاؤه لخصمه عبد الله المُوَيس الذي سافر إلى سوريا لدراسة العلوم الشرعية؛ حيث يرى الشيخُ أنه عاد من هناك خالي الوفاض، لذلك فإنّ لسان حاله كما يقول الشيخ «اعرفوني اعرفوني تراي جايي من الشام (سوريا)». قال هذا في رسالة له إلى المعارض الشيخ عبد الله بن سحيم، قاضي المجمعة. انظر: ابن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (طبعة الهند)، ج ١، ص ١٢٧. وفي رسالة أخرى للشخص نفسه يعود ابن عبد الوهاب إلى التهكم على الشيخ عبد الله المويس بقوله «أين كلامك هذا من كتابك الذي أرسلت إلي قبل أن يغربلك الله بصاحب الشام» (ص ١٥٣). بعد ذلك وفي الرسالة نفسها يشير ابن عبد الوهاب إلى المويس بقوله: «إن شاميكم (ضمير المخاطب هنا يعود للمعارضة) لا يعرف معنى لا إله إلا الله، . . .» (ص ١٥٦).

الذي نشأت فيه حركته، وكانت الهدفَ الأول والمباشر لها، بل على العكس، امتدّ انشغال الشيخ ليشمل سائر المجتمعات الإسلامية[٣٨]. وهذا شيء لافت؛ لأنه يشير إلى أنّ مسألة الشرك بالنسبة إلى الشيخ والحركة لم تكن مسألة محليّة. بالإضافة إلى ذلك، لم تكن مجادلة الشيخ في رسائله الشخصية ذات طابع تاريخي، بمعنى أنّها لم تكن معنيّة بحجم وجود الشرك وطبيعته في منطقة معينة، والتدليل على ذلك بأمثلة شركيّة بعينها، ثم إخضاع ذلك كله للتحليل، بدلاً من ذلك كان الطابع الأيديولوجي النظري يطغى على هذه الرسائل، بحيث كانت تركّز على المعنى العام للشرك في مقابل التوحيد وأنواع الشرك والسلوكيات أو الممارسات الدينية التي تنتمي إلى مجال الشرك أو مجال التوحيد، وذلك كله بشكل عام. والظاهر أنّ الذي فرض هذا المنحى، هو أنّ الجدل بين الشيخ وخصومه النجديين لم يكن يتمحور حول قضايا تاريخية، وإنما حول معنى التوحيد والشرك وحدود كل منهما، أي حول قضايا أيديولوجية نظرية في المقام الأول. وفي هذا الجدل كان الشيخ مدفوعاً في كتابة تلك الرسائل ليس فقط بالردّ على خصومه، وإنّما أولاً وأخيراً بإلحاح القضية المركزية لحركته، وهي استئصال الشِّرك وإقامة التوحيد. ويبقى السؤال: أين هو الشرك الذي ينبغي استئصاله؟ لذلك، لم تكن المسألة محلّ الخلاف بين الطرفين هي تفشي الشِّرك، بحدّ ذاته، في هذه المنطقة أو تلك وإنّما قضية التعريف الصحيح والمجمع عليه للشرك وما هي السلوكيات أو الممارسات التي تقع ضمن حدود معنى الشِّرك كما هو معرّف في القرآن الكريم والسنّة النبوية وإجماع العلماء[٣٩].

ليس مفاجئاً، أنّ إشارات الشيخ المتكرّرة في رسائله إلى وجود الشِّرك، لم تكن دائماً محدّدة ضمن حدود منطقة جغرافية بعينها. ولا يدع الشيخ مجالاً للشك في ما يقصده بالتوحيد وبنقيضه الشِّرك، لكن في ضوء

---

(٣٨) أغلب أمثلة الشِّرك التي يشير إليها الشيخ في **رسائله** تقع خارج نجد. أبرز تلك الأمثلة قبّة أبي طالب وقبّة الكواز وقبّة الزُّبير. انظر: ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٢٠٠ و٢٠٤ ـ ٢٠٥. يصرّح الشيخ في بعض الأحيان أن المثال الذي يشير إليه واقع في الشام مثلاً (ص ١٣٧).

(٣٩) هذه قضية تناولها الشيخ في سائر كتاباته، وبخاصة في **الرسائل الشخصية**، انظر مثلاً: الرسائل ٢٠، و٢١، و٣١، و٣٤.

أنّ نجداً كانت قاعدة انطلاق حركته، وكانت هدفها المباشر، وأنّ مناظراته العقائدية كانت مع علماء نجد، أساساً، من المثير للحيرة حقاً أنّ أغلب الأمثلة التي يسوقها في رسائله؛ لتوضيح رأيه حول الشِّرك، والبرهنة على صحّة هذا الرأي، كانت من خارج نجد. وتعبّر هذه المفارقة عن غياب الترابط بين الهدف النهائي لدعوة الشيخ، وهو استئصال الشِّرك في نجد وبين الحجج التي تبرّر ذلك الهدف. التفسير المحتمل لذلك هو أنّ الشيخ وخصومه كانوا منغمسين في الناحية النظرية للقضية محلّ الخلاف، الأمر الذي جعلهم يستغرقون في الخلاف حول تحديد ما يعنيه الشِّرك على حساب الاهتمام بالسؤال التاريخي عن وجوده في منطقتهم قبل غيرها، ومدى انتشاره فيها. هناك تفسير محتمل آخر، وهو الأقرب للحقيقة في الواقع، وهو أنّ الشِّرك، خاصة بصيغته المؤسّساتية، لم يبلغ في زمان الشيخ حدّاً يجعل منه قابلاً لأن يكون محور خلاف ونزاع بينه وبين مخالفيه. والحجة التي نسوقها في هذا الفصل هي أنّ التفسيرين يشكّلان معاً السبب الرئيس للتعارض بين مقولة الشيخ عن الشِّرك، من ناحية، وحقيقة أنّ أغلب المؤشّرات التي يسوقها عن وجود الشرك وتجسّده على أرض الواقع، هي مؤشرات تقع خارج نجد.

لا توجد في رسائل الشيخ صيغة واحدة لكلّ الإشارات إلى الشِّرك، بل هي إشارات متنوّعة تتميّز بعموميّتها وإيجازها، ويمكن، على العموم، تقسيمها إلى أنواع ثلاثة: **الأول**؛ ويشمل الإشارات إلى أفراد محدّدين أو إلى جماعات أو بلدات في نجد يقول الشيخ إنها واقعة في ممارساتها بالشِّرك بصورة أو بأخرى، أو أنّ أبناءها يدينون باعتقادات تتنافى مع مسلّمات التوحيد. **والنوع الثاني**؛ يشمل عبارات عامة تتحدّث عن ذيوع الشِّرك، لكنّها تشير ضمناً، فحسب، إلى أماكن انتشاره أو تشير إلى نجد، بخاصة على الأقل. **والنوع الثالث**؛ يشمل إشارات إلى تفشي الشِّرك في المجتمعات المجاورة لنجد، وعلى التعيين منطقة الأحساء والحجاز والعراق والشام أو سوريا. وقد استخدم الشيخ هذه الإحالات كافة؛ لتوضيح رأيه في الشِّرك وكيف أنّه يتنافى مع جوهر التوحيد كما هو معرَّف ومفصَّل في مصادر أهل السنّة بعامة، وفي مصادر الحنابلة بخاصة. وسنبيّن في سياق هذا الفصل أنّه لدى التعامل مع هذه الإحالات جملة واحدة، نراها تثير أسئلة أكثر ممّا تعطي إجابات عن مدى شيوع

الشِّرك في نجد، وذلك عائد إلى أمور ثلاثة: **الأمر الأول**؛ هو ما ذكرناه، سابقاً، عن كون مقولة الشيخ ومعارضيه في الشِّرك ذات طابع نظري وأيديولوجي في الأغلب، وأنّ مقولة من هذا النوع لا تتطرّق، في العادة، إلى دقائق الحالات التاريخيّة وتفصيلاتها. و**الأمر الثاني**؛ هو افتقار رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهّاب إلى التعيين والوضوح في إظهار مدى تفشي الشِّرك في نجد. ذلك أنّ الإحالات كافة عائدة إمّا إلى أفراد أو إلى بلدات وأنّ لكلّ منها خصائصها وسياقها، ولذلك لا يمكن التعويل على مجموعها في طرح مقولة عن الشِّرك تستند إلى حجّة قوية. و**الأمر الثالث**؛ هو أنّ عامة الإحالات إلى الشِّرك التي تتميّز بالتعيين والوضوح، تشير إلى حالات خارج نجد لا داخلها، وهي حالات تختلف عن واقع الحال في نجد، آنذاك، من حيث إشارتها إلى مؤسّسات، بينما تشير الحالات التي في نجد إلى أفراد في أغلب الحالات، وهذا يدلّ على اختلاف واضح في طبيعة الشِّرك وذيوعه بين ما كان حاصلاً في منطقة نجد وبين ما كان حاصلاً خارجها.

الشِّرك خارج نجد

لنبدأ بالنوع الأول الذي يُظهر فيه الشيخ اضطرابه وقلقه من درجة تردّي الواقع الدِّيني في بعض المجتمعات العربية عدا مجتمع نجد. إنّه نمط يتكرّر في رسائل الشيخ متى أراد إثبات شيوع الشِّرك، وكان يلجأ إلى الاستدلال بدور العبادة؛ حيث كانت الممارسات الشِّركية شائعة في تلك المجتمعات، وإننا نجد مثالاً على ذلك في رسالة حادّة بعث بها الشيخ إلى عالم في نجد. وكتب في رسالته، في مسعى لتوضيح موقفه من قضية الشِّرك المثيرة للنزاع، «. . . أنّ النطق بها [يعني الشهادة] لا ينفع إلا بالعمل بمقتضاها وهو ترك الشِّرك، وهذا هو المطلوب ونحن، إذاً، نهينا عن الأوثان المجعولة على قبر الزبير وطلحة وغيرهما في الشام أو في غيره»[٤٠]. وهذه أمثلة محدّدة على أماكن كانت الأفعالُ الموقعةُ

(٤٠) ابن غنّام، المصدر نفسه، ص ٢٥٤. عبد الله بن سُحيم الذي بعث الشيخ برسالته إليه، خصم بارز نسبياً للدعوة، لكنه ليس ناشطاً. وسليمان بن سُحيم كان عالماً مرموقاً من الرياض. ويقال إن عبد الله بن سحيم كان أقل أفراد قبيلته معارضة لدعوة الشيخ وحركته. انظر: البسام، **علماء نجد خلال**

في الشِّرك شائعةً فيها وجميعها خارج نجد. وفي رسالة أخرى، كانت سائر المواقع التي أشير إلى شيوع الممارسات الشِّركية فيها خارج نجد مثل: مكة المكرّمة والمدينة المنورة والبصرة والأحساء والزبير[٤١].

كتب الشيخ أولى رسائله ردّاً على عبد الله بن سُحيم وهو عالم من منطقة المجمعة. كان ابن سحيم واحداً من أولئك العلماء الذين تبنّوا موقفاً وسطاً في المسائل المتنازَع فيها بين الشيخ محمد بن عبد الوهّاب ومخالفيه. والظاهر أنّ عبد الله بن سحيم أراد فهم موقف كل طرف في تلك المسائل، ولذلك؛ أرسل إلى الشيخ ابن عبد الوهّاب تعليقاته على رسالة بعث بها أحدُ مخالفي الشيخ البارزين إلى أهالي منطقة شقراء هو عبد الله المُوَيس. حدثت المناسبة وتبادلُ الرسائل في نجد وكان الحديث عنها وعن علمائها. كما إنّ الشيخ ردّ على عالم نجدي طمع في وقوفه بجانبه، وهنا، أيضاً، لم تُظهر الأمثلة شيوع ممارسات دينية منهيّ عنها في نجد[٤٢].

إننا نجد في هذا النوع من الإحالات إشارة ضمنية إلى نجد في أحسن الحالات، ولا نجد أي إشارة صريحة، ما يدلّ على أنّه لا علاقة لهذه الإحالات بالممارسات الشِّركية ولا بشيوعها في نجد. ومن البدهي في هذه الحالة أنه يتحتّم طرح تساؤل عن السبب الذي حدا بالشيخ إلى سرد تلك الأمثلة في رسائله، بينما كانت نجد هي همه الأول، وكان مخالفوه الذين كان يتبادل معهم الرسائل هم نجديون أيضاً. وفي ملاحظة ذات صلة، أشار فضلُ الرحمن إلى أنّ الحركة الوهّابية كانت جزءاً من تيار أوسع في القرنين ١٢هـ/ ١٨م و١٣هـ/ ١٩م: «كان يتعاظم لمواجهة الفساد الدِّيني والانحلال الأخلاقي، وانحطاط عمّ المجتمع الإسلامي في

ثمانية قرون، ج ٤، ص ٣٩. المؤسف حقاً أنه لم تصلنا رسالة عبد الله بن سُحيم التي ربما كانت ستعيننا على تسليط مزيد من الضوء على ردّ الشيخ. يبدو أن أغلب كتابات خصوم الشيخ قد فُقدت.

(٤١) كانت هذه الرسالة موجهة إلى أحمد بن إبراهيم من بلدة مرات، علماً بأن المدن كافة التي يشير إليها الشيخ موجودة خارج نجد. وبالإضافة إلى ذلك، وفي الرسالة ذاتها، ذكر الشيخ أسماء بعض أماكن العبادة في بعض تلك المدن، مثل: قبّة الزبير وقبّة الكواز. انظر: ابن غنّام، المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

(٤٢) كما ذكرنا، الإشارة إلى الحالات الشِّركية خارج نجد نمط مطرد في رسائل الشيخ. للاطلاع على أمثلة أخرى، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٤، ٢٨١ و٢٨٣ ـ ٢٨٤.

الأقاليم التي سُلخت من السلطنة العثمانية، وفي الهند...»[٤٣]. كان فضل الرحمن محقاً في محاولته إظهار السياق الإسلامي العام للحركة الوهّابية. إلا أنه ليس هناك ما يشير إلى أنّ الدور الخارجي في هذه الحالة كان العامل المحرِّض الذي أطلق الحركة الوهّابية. وإذا أخذنا رحلات الشيخ الخارجية في الاعتبار يمكن القول بالمقابل، إنّ العامل الخارجي لا بد من أنّه ساعد على إعطاء أفكار الشيخ شكلَها النهائي. لكن العامل المحرّض الذي ولّد تلك الأفكار، وأطلق الحركة كلها، كان ذا جذور محلية. والسياق العالمي لحركات الإصلاح التي أشار إليها فضل الرحمن لا يقلّل بأي شكل من الأشكال من شأن هذه الجذور المحليّة، ولا من شأن السياق المحلي للحركة الوهّابية.

لكن بوضعه لحركته في سياق إسلامي أعمّ من خلال إحالاته المتكرّرة لمعالم الشرك في العالم الإسلامي، يكون الشيخ قد عبّر بذلك عن التزام بالتوجه العالمي للفكر الإسلامي، وأنه التوجّه الذي كان يتحرك في إطاره. كان مقتنعاً بأن هناك حاجة إلى جذب الانتباه إلى حقيقة أنّ الشِّرك كان متفشياً، وأنّ إعادة بناء أسس التوحيد الصحيحة كانت لذلك حاجة ملحّة. وموقفه من هذه القضية، تحديداً، منسجم تماماً مع الاتجاه السائد للفكر الإسلامي. فانتشار الشرك كان أمراً قد تنبّأ به النبي محمد (ص) في حديث الغرباء المشهور، وأنه حدث حتمي مع تقدم الزمن. حيث تنبّأ بانتشار الشِّرك على نطاق واسع إلى درجة يصبح عندها المسلمون المتمسّكون بدينهم فعلاً أقليّة أو «غرباء» في نهاية الزمان[٤٤]. إن نبوءة النبي (ص) تحدثت بهذا المعنى عن مستقبل الأمّة

---

(٤٣) Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1966), p. 196.

يزعم فضل الرحمن في وصفه للحركة الوهّابية أن الشيخ ابن عبد الوهّاب كان في مقتبل عمره صوفياً. لكنّ الشيخ عادى الطرائق الصوفية في وقت لاحق لتأثّره بمؤلفات أحمد بن تيمية. وكحاله في باقي روايته، لم يقدّم أدلة تثبت دعواه. كما ليس في المصادر الأخرى، ولا سيما المصادر النجدية الأساسية، ما يشير إلى تصوّف الشيخ في أي مرحلة من حياته.

(٤٤) يشير الشيخ دائماً في كتاباته التي تتناول مسألة الشِّرك وكونه متفشياً في العالم الإسلامي في عصره إلى أحاديث النبيّ الكريم التي أومأت إلى تردّي الأوضاع الدِّينية في آخر الزمان. انظر مثلاً: ابن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب**، ج ١: **كشف الشبهات**، ص ٣٦٧، وحول حديث الغرباء، انظر: ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٦٥ و٣٠٩.

الإسلامية بشكل عام، وليس عن مستقبل نجد أو سوريا أو أيّ بلد بعينه. وبهذا المعنى، تكون إشارة الشيخ، المرّة تلو المرّة، إلى الممارسات الشِّركية في بعض الدول العربية المجاورة أمراً متوقّعاً بل بدهيّاً؛ لأن ذلك يعني في نظره تمدّد الشِّرك وانحسار الدِّين الحقّ، وكلاهما يدلان على تحقّق ما أخبر به رسولُ الله (ص). لكن الذي يبدو من إشارات الشيخ عن تمدّد تيارات الشِّرك في العالم الإسلامي إما أنّه لم يشمل نجد أو أنّ تأثيره في الحالة الدينية هناك أخذ شكلاً مختلفاً. وعلى أي التقديرين، يُستدَلّ من إشارات الشيخ أنّ منطقة نجد كانت تفتقد حالات شركيّة مهمة يمكن التعويل عليها لتعزيز أيّ مجادلة في هذا الاتجاه.

وبأخذ نبوءة النبي عن الغرباء في الاعتبار، يصحّ القول إنّه إذا كان الشِّرك شائعاً وراسخاً في تلك الدول المجاورة، في ذلك الوقت، فإنّ إمكانية حصول ذلك في نجد كان أمراً محتملاً أيضاً[٤٥]. ذلك أنّ أغلب الدول التي أشار إليها الشيخ إما أنّها محيطة بمنطقة نجد أو قريبة منها، وهي الحجاز والأحساء والعراق وسوريا. وبما أنّ الشيخ درس في المناطق الثلاث الأُولى؛ فقد كان على دراية تامّة بالأوضاع الاجتماعية والسياسية السائدة فيها، ولا سيّما الأوضاع الدِّينية على المستويين الرسمي والشعبي[٤٦]. ولا شكّ في أنّ رحلاته إلى تلك المناطق زادت من معرفته بأمرين: **أولهما**؛ أوجه الاختلاف في طبيعة الأوضاع الدِّينية وخصائصها بين نجد وتلك المناطق، **وثانيهما**؛ الضعف السياسي والثقافي في نجد مقارنة مع تلك المناطق. وهنا تجدر ملاحظة أنّ إشارات الشيخ عن

---

(٤٥) يلفت الشيخُ في إحدى رسائله اهتمامَ عبد الله بن سُحيم مذكّراً إياه بما ذكره علماء مصر بشأن ذيوع الممارسات الشِّركية في أوساط العامة ببلادهم. وعلّق الشيخ على ذلك بقوله: «. . . فتأمّل قولَ صاحب النهر مع أنه بمصر ومقرّ العلماء كيف شاع بين أهل مصر ما لا قدرة للعلماء على دفعه، فتأمّل قوله من أكثر العوام أتظنّ أن الزمان صلح بعده؟»، انظر: ابن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (طبعة الهند)، ص ٢٨١.

(٤٦) للاطلاع على معلومات عن رحلات الشيخ ابن عبد الوهّاب طلباً للعلم الشرعي في تلك البلدان، انظر: العثيمين، **الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره**، ص ٣٢ ـ ٤٣. وذُكر أنه خلال مدة إقامة الشيخ بالمدينة المنورة قال عندما كان في المسجد النبوي برفقة معلّمه ابن سيف، «إن هؤلاء متبرًّا ما هم فيه، وباطل ما كانوا يعملون»، انظر: ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد** (طبعة الدارة)، ص ٣٦. كما إن اعتراضات الشيخ على ما اعتبره معتقدات وممارسات شركيّة في البصرة بالعراق جعلت أعيان المدينة ينبذونه.

الشِّرك في نجد، على قلّتها وضيق نطاقها، تتعلّق دائماً بمعتقدات أفراد وممارساتهم، لا بمواقع بعينها يمارَس الشرك بالله فيها بشكل جماعي. فليس هناك إشارة إلى أضرحة ولا إلى دور عبادة معروفة يؤمّها كثير من الأتباع. وهذا التباين في إشارات الشيخ، بين داخل نجد وخارجها، إلى وجود اختلاف نوعي لهذه المسألة بين الحالتين. ذلك أنّ انتفاء الإشارة بالمطلق إلى وجود دور عبادة مؤسسية راسخة في نجد، مقابل ما كانت عليه الحال خارجها، هو أمر واضح وبيّن في كتابات الشيخ، كما يُستشَفّ من كتابته عن الشِّرك في البلدان المجاورة. وربما يُستثنى من ذلك مثالان عن موقعين دينيَّين أشار إليهما الشيخ في مناسبة واحدة، لكنّهما موقعان مندثران هدمهما الشيخ بنفسه، عندما كان في العُيَيْنة قبل انتقاله إلى الدرعية.

من ناحية أخرى، أشار الشيخ، في الأغلب، إلى مزارات دينيّة محدّدة معروفة بأسمائها في الدول المجاورة، كانت المعتقدات والممارسات الشِّركية شائعة فيها. والأماكن التي دأب الشيخ على الإشارة إليها في رسائله هي قبّة الكواز وقبّة أبي طالب، وسية طالب، وقبّة رجب وقبر الزُّبَير وقبر طلحة وقبر يوسف وقبر ابن عربي. ربما لا تكون لائحة المواقع الدِّينية هذه التي أشار إليها الشيخ في غير موضع في رسائله شاملة؛ لأنها لا تتضمن سائر المؤسسات الدِّينية التي كانت فاعلة في تلك البلدان في ذلك الزمان، لكنّها تظل مهمّة مقارنة بنجد. ويضاف إلى تلك المواقع الاحتفالات الدِّينية التي كانت تُقام بانتظام احتفاءً بمناسبات دينية متنوّعة مثل المولد النبوي. واستناداً إلى ما قاله الشيخ، كانت الممارسات الشِّركية شائعة في تلك الأماكن. وإشارة الشيخ إليها، باستمرار، تعكس إلمامه بالأوضاع الدِّينية والثقافة السائدة في تلك البلدان والمناطق.

إذا كان وجود الشِّرك في نجد، يوماً، أمراً لا يمكن إنكاره، فإنّ مدى شيوعه ودرجة رسوخه لا تقارَن بما كان حاصلاً في تلك البلدان. لذلك، ما يبدو واضحاً من كتابات الشيخ أنّ الشِّرك في نجد كان بسيطاً في مضمونه، وكان محدوداً في مدى انتشاره. ويدلّ على ذلك أنّ الممارسات الشِّركية كانت فردية، ولم تكن تتمّ من خلال مؤسّسات

كحال مصر والعراق مثلاً. أضف إلى ذلك أنّ ممارسة الشِّرك ارتبطت بمسألة ماديّة بسيطة عكست حاجات الناس الملحّة آنذاك، أعني الحاجات الاقتصادية أو الاجتماعية أو الصحّية، كما إنّ الشِّرك لم يتحوّل في نجد إلى اتجاهات فكرية لها أتباع ومؤسسات وطبقات اجتماعية كحال الدول الأخرى. الحاصل أنّ الدلائل كافة في إشارات الشيخ في هذا المقام تدلّ على أنّ الشِّرك في زمان الشيخ وقبله كان معزولاً ومحدوداً في نجد، بما عكس الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية البسيطة التي سادت في هذه المنطقة، آنذاك.

لا نعرف متى تنبّه الشيخ إلى هذه الاختلافات وإلى أهمّيتها في موطنه، لكن يمكننا الاستنتاج بأنّ رحلاته الخارجية أكّدت أهميتها في نظره. فقد سافر إلى المدينة المنوّرة وإلى مكة المكرّمة في الحجاز وإلى الأحساء وكذلك إلى البصرة في العراق. وتلقّى علومه الشرعية على يد فقهاء مشهورين في المدينة المنوّرة والبصرة واجتهد في طلب العلم سنين عديدة. وقد ذُكر أنّ الشيخ ذُهل لِما رآه في المسجد النبوي بالمدينة المنورة وفي البصرة بالعراق، وقد أُخرج الشيخ عنوة من البصرة لتنديده بالممارسات الشِّركية التي كانت شائعة فيها. ولمّا كانت رحلاته طلباً للعلوم الشرعية، وهي رحلات استغرقت سنوات، لا بدّ من أنّها زادته علماً وثقافة ودراية بأنّ منطقة نجد أقل شأناً من جاراتها الأكثر تعلُّماً والأوسع ثراءً حينئذٍ. كما إنّ تلك المناطق كانت جزءاً من السلطنة العثمانية التي رأى الشيخ أنّها خاضعة لحكم فاسد ومنحرف دينياً.

يضاف إلى ما تقدم أنّ تأثير تلك المؤسسات، لم يبقَ محصوراً ببيئاتها المحليّة، ولكن امتدّ إلى الأحساء والحجاز وضرب جذوره فيها، علماً بأنّ المنطقتين قريبتان جغرافياً من نجد ومترابطتان معها على الأصعدة: الاجتماعي والاقتصادي والدِّيني أيضاً. وهذا ما رجّحه الشيخ؛ لأنّ عدة علماء نجديين، منهم بعض خصومه، تلقّوا علومهم في بعض تلك الدول أو تتلمذوا على يد علماء تلقّوا تعليمهم فيها. لكنّ الأهم من ذلك أنّه كان لخصوم الشيخ صلات بتلك الدول وكانوا ناشطين في محاولات تحريض القوى الدِّينية والسياسيّة فيها على حركته.

عندما غادر الشيخُ نجداً، بعد عام ١١٢٧هـ/ ١٧١٥م[٤٧]، كانت قد عصفت ببلاده أزمات سياسية واقتصادية خانقة (كما سيأتي). كانت المنطقة مقسَّمة من الناحية السياسية إلى بلدات مستقلة أو دول على شكل مدن، وكانت في حالة تناحر لما لا يقل عن عقود من الزمن. كما كانت نجد، آنذاك، مقسَّمة، من الناحية الاجتماعية، تبعاً للولاءات القبليّة بل قد طال الانقسامُ السكانَ المستقرين في المدن[٤٨]. لذلك؛ يمكن تصوّر القلق الذي ربما إنّه استبدّ بالشيخ من احتمال تسلّل العادات الشِّركية إلى نجد عبر صلات خصومه بالدول المجاورة. وتشير كتابات الشيخ إلى معرفته بذلك، كما يقول، وإلى انزعاجه من العلماء النجديين الذين اعتادوا زيارة الأضرحة والمشاركة في الاحتفالات الدِّينية التي كانت تقام بانتظام خارج نجد (كما في الأحساء والحجاز والعراق). كان هؤلاء العلماء، كما يقول الشيخ، يشاركون في ما يصفه بالطقوس الشركية الصريحة. وكما هو متوقّع، اتخذ الشيخ من هؤلاء العلماء موقفاً حازماً وعنيفاً ومتصلاً، فرسائله ملأى بالحديث عن هؤلاء العلماء الذين أقاموا صلات مع جهات خارجية، منهم المشايخ عبد الله المُوَيس وابن اسماعيل وابن الربيعة. واستناداً إلى ما ذكره الشيخ، كان هؤلاء الثلاثة على اتصال بمشركي العراق والحجاز وكانوا يزورون أضرحتهم (قبّة سنة رجب وقبّة الكواز وقبّة أبي طالب) مرتين في العام، وأغرَوهم على أهل التوحيد «وأحلّوا دماءنا وأموالنا». في تلك المرحلة، استقوى خصومُ

---

(٤٧) أجمعت المصادر على أنّ الشيخ وُلد في عام ١١١٥هـ/ ١٧٠٣م. انظر: ابن غنام، المصدر نفسه، ص ٨١. لكنّ العثيمين المتخصّص في السيرة الذاتية للشيخ يقول إن المصادر لم توضّح تواريخ رحلاته العلمية التي ابتعد في أثنائها عن نجد. وهو يخمّن أنّ الشيخ بدأ بتلك الرحلات قبل بلوغه سنّ العشرين. انظر: العثيمين، المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٤٨) لدينا حالة لافتة هنا وهي بلدة أُشيقر التي وُزّعت مواردها تبعاً للولاءات القبلية على فئتين من سكانها، انتمى كل منهما إلى قبيلة مختلفة. انظر: إبراهيم بن صالح بن عيسى، **تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من ٧٠٠ ـ ١٣٤٠هـ)**، نصوص وأبحاث جغرافية وتاريخية عن جزيرة العرب (الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م)، ص ٢٨ ـ ٣٠. كما ساد نمط التقسيم نفسه في بلدات أخرى. انظر: ابن غنام، المصدر نفسه، ص ٨١، ٨٣ و٨٥ ـ ٨٦. ووصف ابن بشر حالة حريملا التي انقسمت قيادتها إلى فريقين متصارعَين مع كونهما من قبيلة واحدة. وهذا الانقسام هو الذي حدا بالشيخ ابن عبد الوهّاب إلى الانتقال من هذه البلدة إلى بلدة العوينة. انظر: ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد** (طبعة الدارة)، ص ٣٨.

الشيخ بقوى خارجية، وبخاصة القوى التي ادعى الشيخ أنها تشاركهم الاعتقاد بقدسية الأولياء وأضرحتهم وأبرزهم المُوَيس. وهناك خصم آخر هو سليمان بن سُحَيم ناشط على الجبهة الخارجية سعياً إلى حشد الدعم للمعارضة الداخلية التي وقفت في وجه حركة الشيخ في نجد. ولا تزال الرسالة التي بعث بها الشيخ إلى الزعماء والعلماء في الدول المجاورة محفوظة في مصادر الوهّابيين. وهذا يدلّ على أنّ المعارضة تجاوزت حدّ الخلافات الدِّينية مع الشيخ، ووصلت إلى حدّ الاستعانة بحلفاء من خارج المنطقة على الشيخ وحركته.

ومن البدهي أنّ الشيخ ارتاب من النشاطات الدِّينية لهؤلاء العلماء، وبخاصة ارتباطاتهم بالقوى الخارجية. ومما يدلّ على ذلك إثارته تلك المسألة في عدة رسائل بعثها إلى علماء نجديين. من ذلك أنّه كتب في إحدى تلك الرسائل، «الذي نكفّر، الذي يشهد أن التوحيد دين الله ودين رسوله، وأنّ دعوة غير الله باطلة ثمّ بعد هذا يكفّر أهل التوحيد ويسمّيهم الخوارج (الذين خرجوا على الدِّين القويم) ويتبيّن مع أهل القبب على أهل التوحيد»[٤٩]. والظاهر أنّ قلق الشيخ من صلات خصومه بالمؤسسات الشِّركية في الخارج نابع من تصوره إمكانية تحوّلها إلى قناة تتسرّب من خلالها المعتقدات والممارسات الشِّركية إلى الحاضرة النجدية، ممّا قد يفتح المجال أمام ترسيخها ومأسستها هناك. وهذا، في ما لو حصل، كان سيزيد من انقسامات هذه المنطقة وتفسّخها؛ لأنه سيضيف إلى الانقسامات الاجتماعية والسياسية الموجودة أصلاً، انقسامات أخرى دينية يؤازرها منطق دينيّ وشرعية دينية. وذلك كله لو تحقّق، كان سيزيد مهمةَ الإصلاح التي اضطلع بها الشيخُ صعوبة، ولا يغيب عن بالنا أنّ القضية المركزيّة

---

(٤٩) ابن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب**، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٤٨. يذكر الشيخ أنّ من العلماء الذين ذهبوا إلى المزارات خارج نجد ابن إسماعيل، وعبد الرحمن بن ربيع، وعبد الله المويس. انظر: ابن غنام، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٩.

وفي رسالة أخرى يقول ابن عبد الوهاب إن الشيخ الذي درس عليه عبد الله المويس في الشام كان صوفياً من أتباع ابن عربي. وكلام ابن عبد الوهاب عن هذا الشيخ أنه «رجل يقال له عبد الغني، ويثنون عليه في أوراقهم ويسمونه العارف بالله. وهذا اشتهر عنه أنه على دين ابن عربي الذي ذكر العلماء أنه أكفر من فرعون. . .» (ص ١٥٤).

لحركة الشيخ هي التوحيد، بدلالتيه الدينية والسياسية، وتحقيق الوحدة أصعب ما يكون في مجتمع يُجيز الانقسامات ويشرّعها على أساس ديني.

إن إشارات الشيخ إلى الممارسات الشِّركية خارج نجد تتسق، من ناحية، مع المنظور العالمي للإسلام، على اعتبار أنّ الشرك مرفوض في أي مكان في العالم. ولذلك أراد بتلك الإشارات التشنيع بتلك المعتقدات والممارسات، ونزع الصفة الشرعية عنها، من **ناحية أخرى**. والأرجح أنّ الشيخ كان يهدف من وراء ذلك إلى تلافي إمكانية تسلّل تلك المعتقدات من خلال بعض العلماء النجديين إلى نجد. بهذا المعنى، كانت تلك الإشارات جزءاً من الاستراتيجية التي اتّبعها الشيخ لدرء إمكانية امتداد الشِّرك الذي كان سائداً في الدول المجاورة إلى مجتمعه، لكنّ ذلك، يعني أنّ إشارات الشيخ تعكس أمراً آخر وهو أنّه لم يكن في نجد ممارسات شركيّة شائعة وممأسسة مثلما كانت عليه الحال في تلك الدول. وقد كان هذا الجانب للعلاقة بين الحالتين هو الذي أثار ارتياب الشيخ ومخاوفه، كما يبدو، من التأثير الخارجي في المقام الأول. وبهذا المعنى، فإن تلك الإشارات لا ترقى إلى أن تكون مؤشّرات على طبيعة الشِّرك واتساع رقعته في نجد.

هيمنة الشِّرك

في النوع الثاني من إشارات الشيخ يتواصل نمط الاهتمام بقضية الشِّرك الدِّينية في نجد، مع تواصل إعطاء أمثلة توضيحية على وجوده المُمَأسس خارجها، لكن يختلف هذا النوع الثاني إلى حدّ ما، في بعض النواحي، عن النوع الأول من حيث إن الإشارة فيه إلى نجد أكثر مباشرة، لكن من دون ذكرها بالاسم. بعبارة أخرى، إدراج مجتمع الحاضرة في هذا النوع هو إدراج ظرفي فرضه السياق، وبالتالي؛ فهو إدراج يمكن استنتاجه من سياق الحديث ومن الظرف المحيط، ليس أكثر. نجد في هذا النوع الثاني إشارة عامة إلى شيوع الشِّرك في كل مكان، والظاهر أنّ مجتمع الحاضرة كان من جملة تلك الأماكن أيضاً. والشيء الوحيد الذي يدلّل على تضمين نجد في هذه الحالة هو سياق الإشارة إلى الشِّرك، والأهمّ من ذلك ربّما حقيقة أنّ إشارة الشيخ هذه إلى تفشّي الشرك تأتي في رسائل

بعثها إلى علماء نجديين، يتحدّث فيها عن الأوضاع السائدة في نجد. لكنّ الإشارة في هذا النوع لا تذكر بلداً معيّناً ولا مدينة ولا جماعات بعينها بل، عادة، تكون إشارة تعميمية مع بعض الأمثلة التوضيحيّة التي دائماً تكون بشكل عابر. من الأمثلة الجيّدة على هذا النوع رسالةَ بعثها الشيخ إلى مجموعة من العلماء في مناطق مختلفة في نجد، قال فيها بعد أن أسهب في شرح معنى شهادة أن لا إله إلّا الله (ركن الإسلام الأول) ونقيضها الشِّرك، «فمن عرف هذه المسألة عرف أنّ أكثر الخلقَ قد لعب بهم الشيطان وزيّن لهم الشِّرك بالله، وأخرجه في قالب حُبِّ الصالحين وتعظيمهم». ثم توسّع في بيان الشِّرك وأضاف: «إذ عرفتم هذا [أي معنى الشِّرك] فلا يخفى عليكم ما ملأ الأرضَ من الشِّرك الأكبر عبادة الأصنام. هذا يأتي إلى قبر نبي، وهذا إلى قبر صحابي كالزبير وطلحة، وهذا إلى قبر رجل صالح. . .»[٥٠]. إنّ التعميم، في هذه العبارة واضح، لكنّ ذكره في رسالة بعثت إلى جماعة من العلماء النجديين يعطي انطباعاً بأنّ الحديث كان يدور عن سكان نجد أو أنّهم كانوا أوّل المعنيين به.

يتقوّى هذا الانطباع بالسؤال الذي طرحه الشيخ على هؤلاء العلماء، عقب العبارة الأخيرة مباشرة عندما قال: «فإن كنتم تعرفون أنّ هذا من الشِّرك كعبادة الأصنام الذي يُخرج الرجل من الإسلام، وقد ملأ البرَّ والبحر وشاع وذاع حتى إن كثيراً ممن يفعله يقوم الليل ويصوم النهار وينتسب إلى الصلاح والعبادة، فما بالكم لم تفشوه في الناس وتُبينوا لهم أنّ هذا كفر بالله مخرج عن الإسلام؟»[٥١]. لكنّ كلمة «الناس» المذكورة

(٥٠) ابن غنام، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٠. توضّح الرسالة أنّ جماعة من العلماء الذين تلقّوها كانوا متردّدين في الوقوف بجانب الشيخ في قضيتَيْ التوحيد والشِّرك المثيرتين للخلاف. لهذا السبب تحدّى الشيخ هذه الجماعة إلى جانب ضرب الأمثلة التي تؤازر حجته أن يتّخذوا الخيار الصحيح. لكنّ الأمثلة التي يسوقها هنا، أيضاً، لتوضيح وجهة نظره بشأن الشِّرك كانت من العراق لا من نجد.

والمثير للاهتمام أنه في إحدى الرسائل التي بعث بها ابن عبد الوهاب إلى أحد خصومه في الأحساء، الشيخ محمد بن عبد اللطيف، لامه على «كلام شديد قاله في حقه» من دون تثبت، وعدم إنكار ما وصفه بـ «عظائم في بلدكم تضادّ أصلَي الإسلام، شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله». وقد ساق الشيخ أمثلة على ذلك من المنطقة ذاتها. انظر: ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٢٦٥.

(٥١) ابن غنام، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢١.

في هذا السؤال، لا يمكن تفسيرها سوى أنّها سكان نجد؛ لأنّها عنت الأشخاص الذين كان يُفترض بهؤلاء العلماء النجديين القيام بواجبهم نحوهم. لكن، إذا كان هذا ما دار في خلد الشيخ، وهو كذلك فعلاً، لِمَ لم يقل ذلك صراحة؟ والأهمّ من ذلك هنا، أيضاً، أنّ الأمثلة التي ساقها في رسالته؛ لتوضيح رأيه في معنى الشِّرك وشيوعه كانت من العراق لا من نجد، وهو ما ينسجم، بالتالي، مع النمط نفسه الذي ذكرناه آنفاً، وأنّه وإن تحدّث الشيخ عن الشِّرك فيما كان يفكر في الأوضاع بنجد، فإنّ الأمثلة التوضيحيّة أشارت إلى ممارسات شاعت في مكان آخر. ومع ذلك، يظلّ التعميم في عبارة الشيخ غير منسجم مع تأكيده في مواضع أُخرى على أنّ عامّة أهل نجد يمشون على الصراط المستقيم وأنّ معتقداتهم وممارساتهم الدِّينية صالحة على العموم.

حالات الشِّرك في نجد

نأتي إلى النوع الثالث الذي نرى فيه ما يميّزه عن سابقَيه. ففي النوعين الأول والثاني، كان الشيخ يشير في مؤلفاته دائماً إلى صور شِركية في مناطق في شبه الجزيرة العربية سوى نجد أو في دول مجاورة لها. وفي النوع الثالث والأخير، أشار إلى حالات معيّنة في نجد على الخصوص، وإن لم تكن الإشارات متسقة. فهو يشير في العادة إلى أفراد أو إلى جمع من العلماء الذين عارضوا الشيخ وحركته. بيد أنه لم يشر في مواضع إلى أفراد ولكن أشار إلى بلدة واحدة أو إلى طائفة من البلدات التي ارتدّ سكانُها. وعندما يشير إلى أفراد، فهو لا يشير إلى الفئة نفسها منهم. ففي أغلب الحالات كان يشير إلى علماء نجديين معيّنين معارضين يتبعون نهجاً دينياً مختلفاً عن نهجه. وفي حالات أُخرى، يشير إلى فئة من الأفراد الذين يرون أو يرى بعض الناس أنهم أولياء أو يتحلّون ببعض صفات الأولياء على الأقل. لكنّ الشيخ لا يسمّيهم أولياء، وإنما يسمّيهم طواغيت، وهم الذين يدْعون الآخرين إلى عبادتهم[٥٢]. كما إن هؤلاء الطواغيت انتمَوا إلى المعسكر الذي عارض حركة الشيخ، وإن

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

يبدو أنّ عددَهم كان قليلاً جداً. لم يقدّم الشيخ في إشارته إلى هؤلاء الأفراد أي معلومات عن معتقداتهم أو نشاطاتهم أو أتباعهم سوى قوله إنهم يدْعون الناس إلى عبادتهم من دون الله. ويبدو أنه تعمّد إغفالهم لكي لا يشيع في الناس ذكرهم، حتى إن المصادر الأخرى لم تأت على ذكر هذه الفئة من الناس، وهو ما قد يشير إلى قلّة شأنهم.

تختلف الإشارة إلى البلدات عن الإشارة إلى الأفراد؛ لأنها في سياق مختلف؛ فبينما يشير الشيخ في أغلب رسائله إلى من عارضه من العلماء وعلى مدى حقبة زمنية طويلة، لم يُشر إلى ردّة سكان بعض البلدات إلّا بعد انطلاق الحملة العسكرية التي رمت إلى توحيد البلاد تحت راية الدولة الوهّابية. وهذا فارق مهم، في حدّ ذاته، في تبرير تعامله مع كل من البلدات كحالة منفصلة. ومهمتنا في هذا المقام معرفة إن كانت إشارات الشيخ إلى معارضيه، سواء أكانوا أفراداً من العلماء أم طواغيت أم بلدات، يمكن أن تقدّم لنا أي أمارة أو دليل على أنّ اتساع رقعة الشِّرك أضحى ظاهرة عميقة الأثر كما تزعم المصادر الوهّابية.

تطرّق النزاع بين الشيخ ومعارضيه إلى تفاصيل نظرية وغير عملية، ونحن غير مهتمّين بالحجج النظرية التي ساقها الطرفان بقدر اهتمامنا بالواقع التاريخي لتلك الحجج. وبالتالي؛ فإنّ السؤال الذي يعنينا هنا ليس عن الحجة التي لاقت شيوعاً أكثر من غيرها، ولكن التساؤل، كما أشرنا أعلاه، هو عن مدى ما تكشفه إشارات الشيخ إلى أفراد معيّنين يرى أنّهم يسيرون على نهج ديني خاطئ بشأن شيوع الشِّرك في الناس، ولا سيما السكان المستقرّين في نجد آنذاك. لذلك؛ لن نخوض في الخلاف النظري بين الشيخ وخصومه لأنه لا يحوي كثيراً مما يمكن الاستعانة به في تسليط بعض الضوء على الواقع التاريخي للشِّرك. ومن ناحية أخرى، هدفنا هو تكوين فكرة عن واقع الشِّرك كما وصفه الشيخ من دون الاستناد إلى ما قد يراه بعضهم تعريفاً نظرياً أكثر منه تعريفاً دقيقاً للشرك.

بما أنّ الشيخ كان عالماً في الشريعة ومُصلحاً وقائداً لحركة، لم يألُ جهداً في إشاراته إلى خصومه في فضح فحش خطئهم وضلالهم. لم يكن مراده من ذلك تسجيل بعض النقاط في سجال فكري، بل كان متفطّناً لحقيقة أن خلافاته مع معارضيه لم تكن نظرية بسيطة يمكن إسنادها إلى

معتقدات نظرية وتوجّهات منهجية. والحقّ أن بعضها كان نظرياً فعلاً، لكن يتبيّن في التحليل النهائي أنّه كان لها أبعاد ونتائج سياسية أيضاً؛ إذاً، عرف الشيخ أن تلك الخلافات لن تقتصر على الجانب النظري، وأنه بينما كان يسعى لنشر حركته وتوسيع قاعدة أنصاره المحليين وكسب مزيد من الأتباع والحلفاء، نشط خصومه في محاولة كبح نمو حركته وانتشارها. كان خلافه مع معارضيه، من بعض الوجوه وفي مرحلة معيّنة، حرباً كلامية لكسب تأييد الناس. وبعد أن شعر خصوم الشيخ أن جهودهم لم تتكلّل بالنجاح على الجبهة الداخلية، تطلعوا إلى الاستعانة بقوى خارجية سياسية ودينية. بعث واحد من أبرزهم، هو سليمان بن سُحَيم، رسالة إلى العلماء والقادة خارج نجد ذكر فيها ما رآه من اختلاقات الشيخ ابن عبد الوهّاب، وناشد في ختامها هؤلاء العلماء والقادة بقوله: «فقد افتتن بسببه (يعني الشيخ ابن عبد الوهّاب) ناس كثر من أهل قطرنا. فتداركوا ـ رحمكم الله ـ الأمر قبل أن يرسخ في النفوس..»[٥٣]؛ أي إنه لم تكن الخلافات النظرية بين الشيخ ومعارضيه واعتباره إياهم منحرفين عن الصراط القويم مصدرَ القلق الوحيد للشيخ ومحلَّ خلافه معهم، بل إن أشدّ ما أقلقه قيامهم بتحركات سياسية ومناورات داخل نجد وخارجها لإضعاف حركته. وهذا ما يتبين من إشارته المتكرّرة إلى تلك المناورات، بدهشة مريرة، أحياناً، لعدم تورّع الخصوم عن فعل أي شيء لتأليب الناس على حركته داخل نجد وخارجها.

وفي ختام رسالة بعث بها الشيخ إلى عبد الله بن سُحَيم تحدّث فيها عن خصم بارز هو عبد الله المُوَيس، قال الشيخ: «لا تلمني على هذا الكلام تراني استدعيته [حاولت إقناعه بالعدول عن رأيه] أولاً بالملاطفة وصبرت منه على أشياء عظيمة، والآن أشرفت منه على أمور ما ظننتها لا في عقله ولا في دينه: منها أنه كاتب إلى أهل الأحساء يعاونهم على سبّ دين الله ورسوله»[٥٤]. لكننا نستبعد إقدام المُوَيس، وهو عالم، على

(٥٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٤.

(٥٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣١. للاطّلاع على إشارات مشابهة، انظر أيضاً (ص ١٣٤ ـ ١٣٥ و١٣٩).

انظر كذلك: ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٢٢٧، حيث يتحدّث الشيخ عن مشاركة أبرز خصومه، سليمان بن سحيم، في مناسبة سنوية احتفالاً بمولد النبيّ (ص). لم يحدّد الشيخ مكان الاحتفال، لكن السياق يشير إلى أنّ المكان خارج نجد.

«سبّ دين الله ورسوله» كما ذكر الشيخ؛ لأن مراجع الوهّابيين اللاحقة ذكرت المويس، على شدّة إنكارها موقفه من الشيخ وحركته، في عداد العلماء النجديين[٥٥]. ولمّا كان كل طرف، الشيخ ومن يعارضه، يرى الطرف الآخر منحرفاً في آرائه الدِّينية، يُتوقَّع أن يُنظر إلى اعتبار المويس آراءَ الشيخ انحرافات بأنها تهجّم على دين الله، والعكس صحيح. بناء على ذلك، كان بدهياً أن ينشغل الشيخ في مواجهته معارضةً، عقد قادتُها العزم في جهودهم على تقويض حركته بمهمة إظهار مدى ضلالهم وانحرافهم، كما يتبيّن من رسائله ومدى استفحال خطرهم على سلامة الدِّين. وباعتماده هذا الأسلوب في الحديث عن معارضيه، يُلهب الشيخُ المشاعرَ الدِّينية لدى الناس، ويستثير الفكر الدِّيني للعلماء الذين لم يحسموا أمرهم بعد.

على أن فضح الخصوم شيء، وتصوير أفكارهم ومعتقداهم بأنها تمثّل واقع الحياة اليومية للناس شيء آخر. ولو افترضنا للحظة أنّ خصومه كانوا يدافعون عن مفهوم الشِّرك، لم يَظهر في حديث الشيخ ما يشير إلى تأثير هؤلاء الخصوم وأفكارهم المضلِّلة في عامة الناس. وليس في رسائله ما يشير إلى أنّه كان لخصومه أتباع، ولا إلى عددهم التقريبي إن وُجدوا، كما إنه ليس في كلامه ما يشير إلى أنّ خصومه كانوا يعقدون اجتماعات أو يتردّدون إلى دور عبادة خاصة بهم. يوفّر لنا ما تقدّم، واستنتاجاتٌ مشابهة أخرى، بعض التلميحات إلى مدى إمكانية أن تتجسد أفكار خصومه ومعتقداتهم في حياة الناس وفي ثقافتهم وسلوكهم، ومقدار تحقّق ذلك. وبالمقابل، تعطينا إشارات الشيخ انطباعاً بأنّ وزن خصومه ونفوذهم في الناس كان، لسبب أو لآخر، محدوداً للغاية إن وُجد. لكننا نرجّح انتفاء ما يستحقّ أن يشار إليه؛ لأنّ خصوم الشيخ تبنّوا نهجاً دينياً لا يختلف كثيراً عن نهجه. وحتى لو كان الأمر بخلاف ذلك، يُستشَفّ من اضطرار خصومه في النهاية إلى الاستعانة بجهة خارجية أن نفوذهم الدِّيني كان ضعيفاً للغاية.

---

(٥٥) البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، ج ٤، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٩. يشير البسّام في ترجمته إلى أنّ السيرة الذاتية للمُوَيس ترد في «السحب الوابلة»، وهو كتاب **تراجم الحنابلة** من تأليف الشيخ محمد بن حُمَيد. وهذا الأخير من أشدّ المعارضين للحركة الوهابية.

يكتب الشيخ، أحياناً، بطريقة تترك انطباعاً بأنّ الشِّرك وصور الانحلال الدِّيني الأخرى كانت متفشية، مثال ذلك رسالة بعثها الشيخ إلى العلماء المسلمين بعامة استهلّها بقوله: «سلام عليكم معشر الإخوان ورحمة الله وبركاته أما بعد: فإنه قد جرى عندنا فتنة عظيمة، بسبب أشياء نَهيتُ عنها بعضَ العوام من العادات التي نشؤوا عليها، وأخذَها الصغير عن الكبير، مثل عبادة غير الله وتوابع ذلك من تعظيم المشاهد، وبناء القِباب على القبور وعبادتها واتخاذها مساجد»[٥٦]. يدّعي الشيخ في رسالته أنّ الشِّرك شاع في الناس إلى حدّ أنه أصبح عادة راسخة. وفي سياق آخر، يخاطب أحدَ علماء نجد فيقول: «. . . لأنّ بعض المسائل التي ذكرت، أنا قلتها لكن هي موافقة لما ذكره العلماء في كتبهم، الحنابلة وغيرهم، ولكن هي مخالِفة لعادة الناس التي نشؤوا عليها فأنكرَها عليّ لأجل مخالفة العادة»[٥٧]. لا يزعم الشيخ في هذه العبارة أن الشِّرك جزء من حياة الناس اليومية، والأهمّ من ذلك أنه يستخدمها في شرح مواقف معارضيه، أو مواقف الذين يترددون في اتباعه بقوله إنهم يسايرون ما اعتاد عليه الناس.

وفي سياق آخر، يوضح الشيخ أنّ «الذي عادانا في هذا الأمر هم الخاصة [يعني النخبة] الذين ليسوا بالعامّة [يعني عامّة الناس]»[٥٨]. وإن دلّ ذلك على شيء، فهو يدلّ على أنّ مواقف العلماء الذين كانوا وقتئذٍ أعيان البلدات من خاصة أهل نجد، إنما كانت نابعة من إراداتهم لا من ضغوط الناس عليهم. كما إن عبارة الشيخ تشير إلى أنه ليس ثمة ما يشير إلى معارضة من جانب عامّة الناس، وهذا استنتاج تؤيّده عبارة أخرى للشيخ. ففي رسالة جوابية بعث بها إلى عالم من العراق، يصرّح الشيخ بأنه أحد أعيان بلدته، وأنّه ينهى من هم تحت سلطته عن التعامل بالربا، وعن شرب المُسكرات، وعن التصرّفات المنهي عنها. ويضيف الشيخ:

(٥٦) ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ١٧٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٦٣، وراجع الفكرة ذاتها في ص ٢٠.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٠. ذكر الشيخ ذلك في رسالة بعثها إلى أحمد بن يحيى، وهو عالم من الرَّغبة في منطقة السُّدَير، أسماء ابن إسماعيل والمويس وابن عُبَيد لإثبات أنّ معارضة حركته جاءت من الخاصة لا من العامّة، أي عامّة الناس.

«. . . فأنكر هذا بعضُ الرؤساء لأنه خالف عادة نشؤوا عليها» وينقل عن العالم العراقي قوله: «وأيضاً ألزمتُ من تحت يدي بإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وغير ذلك من فرائض الله، ونهيتهم عن الرِّبا وشرب المُسكر، وأنواع من المنكرات»، ويضيف الشيخ: «فلم يمْكن الرؤساء القدح في هذا وعيبه لكونه مستحسناً عند العوام فجعلوا قدحهم وعداوتهم فيما آمرُ به من التوحيد [الإيمان بوحدانية الله] وأنهى عنه من الشِّرك، ولبَّسوا على العوام أنّ هذا خلاف ما عليه أكثر الناس»(٥٩). ما يهمّنا هنا أنّ الشيخ يتّهم الرؤساء الذين يسعون لخداع الناس وحملهم على الاعتقاد بأنّ الشِّرك صورة مألوفة ومشهورة من صور العبادة مع أنّه ليس كذلك. وبالإشارة إلى أنّ معتقدات الناس وممارساتهم على العموم مقبولة شرعاً، تنافي هذه العبارة والتي قبلها الجزمَ السابق بأنّ مخالفيه من العلماء يذعنون للممارسات الدِّينية الشعبية.

لكن يبقى هناك كثير مما ينبغي البحث فيه بشأن تأكيد الإذعان، وما يعنيه ضمناً بأنّ النهج الدِّيني لمعارضيه يعكس بطريقة ما القيمَ التي يؤمن بها عامة الناس ومعتقداتهم الدِّينية. إذا كانت الحال كذلك، يمكن استنتاج أن الشِّرك وفقاً لتعريف الشيخ كان متفشياً في نجد، على أنّه لكي يكون هذا الاستنتاج منسجماً مع واقع المسألة هنا، يتعيّن بناؤه على افتراضين، فلمّا كان الشيخ يصرّ على أنّ خصومه ينافحون عن الشِّرك ويسعون إلى هدم مفهوم التوحيد، **فالافتراض الأول** هو أنّ موقف خصومه من قضية التوحيد والشِّرك ينافي موقفه بشكل جذري. **والافتراض الثاني** هو أنّه لكي يعكس موقف الخصوم واقع العامّة بدقة معقولة، يتعيّن أنهم يشكلون بمجموعهم أغلبية المجتمع الدِّيني في نجد آنذاك.

نبدأ **بالافتراض الأخير**، ونجد أنّ أول ما يلفت الاهتمام إشارة المصادر المتاحة التي تحدّثت عن تلك الحقبة إلى أنّ العلماء المعارضين، كانوا يمثّلون أقليّة صغيرة من بين العلماء الذين عاصروا الدعوة. أهم المصادر، وربما المصدر الوحيد المكرّس لتراجم علماء نجد أو الذين تعود أصولهم إلى نجد، هو كتاب الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن البسّام. وهو

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٦.

كتاب كبير، يقع في ستّة مجلدات، بعنوان **علماء نجد خلال ثمانية قرون.** يتضمن الكتاب مداخل لثمانية وستين عالماً عاصروا الحركة الوهّابية[٦٠]. ومن هؤلاء العلماء الثمانية والستين، اتخذ ثلاثة وعشرون منهم موقفاً تراوح بين معارضة ناشطة للحركة الوهّابية ومعارضة غير ناشطة، وثالثة مترددة في حسم موقفها من المنطلقات العقدية للحركة. ومن هؤلاء الثلاثة والعشرين، اشتُهر عشرة علماء بنشاطهم وكفاحهم ومثابرتهم في معارضة ابن عبد الوهاب ودعوته[٦١]. أما الباقون فأظهروا علامات على التردّد، وعدم اقتناعهم بحجج الشيخ، وبالتالي؛ أكثر ميلاً إلى معارضته. كان هناك فئة أخرى من العلماء التزمت الصمت، لم تبد معارضة للحركة ولا ولاء لها. وقد لاحظ البسام ذلك في ترجمته لأحد هؤلاء، وهو الشيخ عبد الرحمن بن عبد الله بن ذهلان. يقول البسّام عن موقف هذا الشيخ: «وجوده في زمن شدة حركة الدعوة، . . وبروز معارضيها، وكان مقامه بالقرب منها في الرياض. ومع هذا لم نسمع له ذكراً في معارضتها أو الدفاع عنها، . . . ولكنّ موقفه هو دأب كثير من علماء نجد، . . . تركوا الأمور تجري في مجاريها، . . . وهم يراقبونها. . . حتى وافتهم آجالهم على هذه الحال»[٦٢].

ينبغي، هنا، تأكيد أنّ كتاب البسّام لا يشمل سائر العلماء النجديين الذين عاصروا الشيخ، ذلك أنّ بعض المشايخ الذين ورد ذكرهم في رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب، بمن فيهم بعض المعارضين أو

---

(٦٠) البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون،** ج ١، ص ٢٦٤، ٢٧٠، ٢٩٤، ٣٧٢، ٣٨٦، ٤١٥، ٤٧١، ٤٩٠، ٥٠٤، ٥٣٣ و٥٥٣؛ ج ٢، ص ٢٤، ٢٦، ٥٦، ٦٦، ٦٨، ٧٢ ـ ٧٣، ١٤٦، ١٦٤، ١٨٢، ٣٣٧، ٣٥٠، ٣٨١، ٤١٥، ٤٢٢، ٤٧٤، ٥١٣ و٥٤٠؛ ج ٣، ص ٧، ١٨، ٤٧، ٥٩، ١٢١، ١٧٢، ٣٠٥، ٤٠٦ و٥٣٧؛ ج ٤، ص ٣٨، ١١٤، ٢١١، ٣١٠، ٣٢٠، ٣٦٤ و٤٨٧؛ ج ٥، ص ٢٨، ٧٨، ١١٣، ١٣٩، ٣٣٩، ٤٢٧، ٤٦٥، ٥١٦ و٥٣١، وج ٦، ص ٧١، ١٤٧، ١٧١، ٢٣٦، ٢٤٦، ٢٧٤، ٢٨٨، ٢٩٢، ٣١٢، ٤١٦، ٤٣٦، ٤٤٣ و٤٦٥.

(٦١) من بين أبرز المعارضين الناشطين سليمان بن سحيم وعبد الله المويس ومربد التميمي. أما المعارضة غير الناشطة فكان منهم عبد الله بن سحيم ومحمد بن سلطان. وقد كتب الشيخ لهما رسائل موجودة في: ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج ٥: **الرسائل الشخصية،** ص ٦٢، ١٣٠ و١٤٤. ومن المعارضين المتردّدين كان عبد الرحمن بن ربيعة. وأحد المعارضين بقوة للدعوة، لكن من دون أن يكون ناشطاً مثل المويس وسليمان بن سحيم، كان الشيخ أحمد بن يحيى الذي وصفه الشيخ في إحدى رسائله بأنه «من أنجسهم وأعظمهم كفراً. . » (ص ١٦٧).

(٦٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٨.

يميلون إلى المعارضة لم ترد أسماؤهم في الكتاب، يبلغ عدد العلماء الذين لم يذكر البسّام سيَرهم في كتابه سبعة. وهؤلاء هم الذين أشار الشيخ إليهم بطرائق مختلفة أنّهم معارضون أو يميلون إلى معارضة دعوته. وعندما نضيف هؤلاء إلى عدد العلماء الذين روى البسّام سيَرهم في كتابه، يتّضح أن عدد العلماء الذين عاصروا الشيخ خمسة وسبعون عالماً. وبإضافة عدد العلماء المعارضين الذين ذكرهم البسّام في كتابه إلى العلماء الذين ذكرهم الشيخ في رسائله، يكون العدد الكلي للعلماء الذين عارضوا الشيخ وحركته جهاراً أو مالوا إلى معارضته ثلاثين عالماً. وهذا يمثّل ٤٠ في المئة من إجمالي عدد العلماء الذين عاصروا الشيخ، بمعنى أنّ العلماء الذين ناصروا قضية الشيخ أو مالوا إلى مناصرته كانوا يمثّلون ما نسبته ٦٠ في المئة. وبالتالي؛ فقد شكّل مناصرو الحركة الوهّابية مع الذين مالوا إلى القبول بمعتقداتها الأساسية أغلبيةَ العلماء وإن لم تكن أغلبية ساحقة.

لكن، إذا اقتصرنا على إحصاء عدد العلماء الذين اعتبرهم البسّام والشيخ ابن عبد الوهّاب ناشطين في معارضته، يكون العدد ثلاثةً وعشرين عالماً، أي نحو الثلاثين في المئة من العدد الإجمالي للعلماء الذين عاصروا الشيخ. وعلى التقديرين، لا يمكن موافقة الشيخ في جزمه بأنّ معارضيه رفضوا مناصرة دعوته إذعاناً لضغوط عوامّ الناس، خاصةً أنه قال في مكان آخر إن بعض العلماء يتردّدون في تأييده ليس إذعاناً لسلطة العامة بل خضوعاً لبعض أمراء المدن. ومن ثَمّ حتى إذا افترضنا بأن مواقف الشيخ كانت على طرفي نقيض مع مواقف خصومه من المبادئ الأساسية للإسلام، وهي ليست كذلك، تُظهر الأرقام أنّ معارضي الشيخ كانوا أقلية. ومن حيث إن عدد العلماء يعكس، بشكل أو بآخر، مكانتهم ومدى شعبية الخط الديني الذي يمثّلونه في المجتمع بشكل عام، يمكن الاستدلال من هذه الأرقام على أنّ رقعة الشِّرك كانت ضيّقة للغاية في نجد في زمن الشيخ. هذا مع الأخذ بعين الاعتبار بأنّ الفريقين، الوهابيين وخصومهم، ينتمون إلى المدرسة الحنبلية نفسها وأنّ الاختلافات بينهما لم تكن حول حرمة الشرك، بحدّ ذاته، وإنّما حول ما يمكن أن يؤدّي إلى الشرك.

هذا الاستنتاج مبني، إذاً، على الأرقام الكمّية التي لا تشتمل، كما أشرنا، على سائر العلماء الذين عاصروا الحركةَ الوهّابية، ولا سيما في

مراحلها الأولى. والأهم من ذلك في هذا المقام أنّ تلك الأرقام لا تُظهر التفاصيل النوعية (عكس الكمية) المتعلّقة بالمواقف المتنوّعة لأولئك العلماء. يرتبط بعض هذه التفاصيل بطبيعة الخلاف العَقَدي بين الشيخ ومعارضيه، وما إذا كانت متعلّقة بركائز الإسلام أو ببعض القضايا الفرعية الثانوية الأخرى. هناك تفاصيل أخرى لها علاقة بأوضاع محيطة بتلك المواقف، خاصة منها الأوضاع الدِّينية والسياسية والاجتماعية. ومن البدهي الافتراض بأنّ مواقف المعارضين كانت متفاوتة في نوعيتها وفصاحتها وفي قوة درجتها. لذلك؛ لا بدّ من أن تنوّع العوامل التي دفعت إلى هذه المواقف كان بمثل تنوّع المواقف نفسها. مثال ذلك، موقف أحد هؤلاء العلماء وهو دُخَيِّل بن رشيد الذي أورد البسّام سيرته في كتابه. كان هذا الشيخ من أُسرة حكمت بلدة عُنَيزة قبيل ظهور الحركة، وهو نفسه كان حاكماً لتلك البلدة في عام ١١٧٤هـ/ ١٧٦١م. وكان، في الوقت عينه، واحداً من العلماء النجديين في ذلك الوقت. لا يوجد سبب محدد لموقفه من حركة الشيخ، ولا من الدولة «السعودية» الأولى، عدا مسألة واحدة ذات دلالة. وبحسب ما ذكر البسّام، أنه عندما أكمل الشيخ ابن رشيد دراسته في سوريا عزم على العودة إلى بلدته عنيزة. لكنّه عندما وصل إلى علمه أنّ عائلته أزيحت عن إمارة عنيزة عام ١٢١٢هـ/ ١٧٩٧م، وذلك على يد إمام الدولة سعود بن عبد العزيز، قصد مكة وأقام فيها إلى حين وفاته. وبما أنّ مكة لم تكن، آنذاك، تحت الحكم السعودي[٦٣]، فقد أفصح هذا العالم باختياره الإقامة بمكة عن اعتراضه على أسلوب تعامل الدولة «السعودية» مع أسرته. فهل يمكن اعتبار ذلك تعبيراً عن معارضته للحركة الوهّابية ولما تمثّله أيضاً؟ تتوقّف الإجابة عن هذا السؤال على السبب الذي من أجله أزيحت أُسرتُه عن الحكم. وقد لامس البسّام في روايته التاريخيّة هذه المسألة من دون أن يدخل في تفاصيلها. ووفقاً للرواية التي ذكرها فإنّ إزاحة أمير عنيزة عبد الله بن رشيد، وهو أخو العالم دخَيِّل بن رشيد، تمّت على إثر تواطؤ أمير بريدة آنذاك، حجيلان بن حمد مع الإمام سعود بن عبد

(٦٣) وأشهر هؤلاء المشايخ العشرة: سليمان بن سحيم قاضي الرياض، وعبد الله المويس قاضي حرمة، وسليمان بن عبد الوهاب قاضي حريملاء (أخو الشيخ محمد بن عبد الوهاب)، ومربد التميمي من حريملاء أيضاً، ومحمد بن عفالق من علماء الأحساء الحنابلة، وأحد أشدّ المعارضين لدعوة ابن عبد الوهاب. انظر تراجم هؤلاء في: البسام، المصدر نفسه.

العزيز، على القيام بهجوم مفاجئ على البلدة قبيل الفجر. وهو ما حصل وانتهى بإزاحة الأمير واستبدال آخر به[٦٤]، لكنّ ابن غنّام يذكر رواية مختلفة، وهي أنّ مدينة عُنَيزة حاولت ـ وهي تحت حكم الشيخ دخيِّل بن رشيد ـ الانفصال (أو الردّة بحسب تعبير ابن غنام) مرتين عن الدولة السعودية. وقد صفح حكام الدولة عن أُسرة آل رشيد في المرة الأولى، لكنّ المرة الثانية سوّغت لهؤلاء الحكام إزاحة هذه الأسرة عن إمارة عنيزة[٦٥]. لذلك؛ يتبيّن في الظاهر على الأقل أنّ إزاحة الأسرة عن السلطة وقرار الشيخ ابن رشيد بالإقامة بعيداً بمكة كانا لدوافع سياسية لا دينية.

ونضرب مثالاً آخر على شيخ بارز، هو عبد الله بن عُضَيب قاضي عُنيزة في عام ١١١٠ هـ/ ١٦٩٨م وقد أورد البسّام سيرته مفصّلة أيضاً. وعلى ما ذكر البسّام، كتب الشيخ محمد بن عبد الوهّاب إلى الشيخ ابن عُضَيب طمعاً في استمالته وكسب تأييده كعالم بارز في الحركة، لكنّ البسّام ذكر أنّه لم يتمخّض عن تلك المراسلات شيء، وأن المؤشرات كلها تدلّ على أنّ العلاقة بين الاثنين كانت فاترة وأنّه لم تظهر أمارة على وجود توافق أو اختلاف بينهما[٦٦]. وذلك يعني إما أن ابن عضيب لم يردّ على الرسالة أو أنّه

---

(٦٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٩ ـ ١٧٠. تجدر الإشارة إلى أنه، بحسب ما ذكر ابن غنّام وابن بشر، أزيحت أسرة ابن رشيد عن السلطة في عام ١٢٠٢هـ/ ١٧٨٧م، وليس في عام ١٢١٢هـ/ ١٧٩٧م كما يقول البسّام. انظر الهامش الآتي: كانت محاولة الانفصال الأولى عام ١١٩٦هـ/ ١٧٨٢م في ما تسميه المصادر بارتداد أهل القصيم. والمحاولة الثانية عام ١٢٠٢هـ/ ١٧٨٧م. انظر: ابن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (طبعة الهند)، ج ٢، ص ١٢٥ ـ ١٣٠ و١٥٣، وابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد** (طبعة الدارة)، ج ١، ص ١٤٦ ـ ١٥٢ و١٦١. ولما كان ابن غنّام معاصراً لتلك الأحداث، فالأرجح أنّ تاريخه أقرب للدقة من تاريخ البسّام الذي ألّف كتابه بعد ١٨٠ سنة من التاريخ الذي ذكره. لكنّ الأهم، في هذا الصدد، أنّ البسّام لم يورد أي سبب، ظرفي أو تاريخي، يثبت أن تأريخه هو الأقرب للصحة من تأريخ ابن غنّام. ومما له صلة هنا أن سبب إزاحة أسرة ابن رشيد، وبخاصة عبد الله بن رشيد رأس الأسرة وحاكم عُنَيزة، على ما ذكر ابن غنّام، كان «ارتداده» عن الدِّين.

(٦٥) ابن غنّام، المصدر نفسه، ص ١٥٤، ١٥٦ و١٦٩، وابن بشر، المصدر نفسه، ص ١٤٦، ١٤٩ و١٦٩. يقول ابن غنّام في روايته إن البلدات كافة التي انفصلت عن الدولة في منطقة القصيم عام ١١٩٦هـ، قررت العودة إلى كنف الدولة السعودية ما عدا بلدة عنيزة، لكن، وكما ذكرنا سابقاً، تحرّكت الدولة في عام ١٢٠٢هـ بعد أن علمت أن عبد الله بن رشيد أمير عنيزة يفكّر في الانفصال مجدداً، وأزاحته عن السلطة نهائياً. تشير ملاحظة ابن غنّام، هنا، إلى أنّ العلاقة السياسية بين أسرة ابن رشيد والدولة السعودية لم تكن على ما يرام أيضاً.

(٦٦) البسام، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٦.

لم يتجاوب مع مبادرة الشيخ ابن عبد الوهّاب، لكن الشيخ نظر إلى علاقته بابن عضيب بطريقة مختلفة؛ فقال في شأنه: «ابن عضيب أكثر الناس سبّاً لهذا الدِّين الآن...»[٦٧]. ولم يذكر الشيخ شيئاً أكثر من ذلك، مما قد يعني أنّه كان ببساطة يردّ على تعليق سلبي لابن عضيب على آراء الشيخ ابن عبد الوهّاب الدِّينية أو حركته. وأياً كان مراد الشيخ من مقولته، فهو لا ينسجم مع العلاقة بين الرجلين كما وصفها البسّام.

استعرض البسّام حقبة من التاريخ يظهر أنّها تحمل دلالات في هذا السياق. قال إن الشيخ ابن عُضيب عاصر، أيضاً، الشيخَ عبد الوهّاب بن سليمان والد الشيخ محمد بن عبد الوهّاب وأنّ الاثنين كانا على نزاع دائم في المسائل الشرعية. وفي مرحلة معيّنة، نظم ابن عضيب قصيدة عبّر فيها عن خيبة أمله من تعليق قويّ وحادّ للشيخ ابن عبد الوهّاب في أحد مؤلَّفاته[٦٨]. تشير هذه الملاحظة إلى جملة من الأمور منها أنّ الخلاف بين العالمَين عبد الوهّاب بن سليمان وعبد الله بن عُضيب بلغ حدّاً جعلهما يتوافقان على إحالة كل قضية لا يتفقان عليها إلى مفتي الحنابلة بالعاصمة السورية دمشق[٦٩]. بأخذ ذلك في الاعتبار، من الممكن أن موقف ابن عُضيب من الحركة الوهّابية مرتبط بنزاعه مع والد قائدها. بناءً على ذلك، ربما اتّخذ ذلك الموقف لخلافات دينية مع الشيخ محمد بن عبد الوهّاب الابن لا لدوافع سياسية كحال الشيخ ابن رشيد، على أنه، وإن كانت الحال كذلك، لا زلنا نجهل حقيقة هذه الخلافات. وينبغي أن نشير، أيضاً، في هذا المقام إلى أنّ الشيخ محمد بن عبد الوهّاب نفسه اختلف مع أبيه في عدد من المسائل في مطلع حياته، لكنّنا لا نعرف ماهيّة هذه الخلافات أيضاً[٧٠]. لكن، إذا أخذنا حقيقة أن

---

(٦٧) انظر: ابن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٢٠٧. ينبغي أن نشير إلى أنّ الشيخ لم يذكر في رسالته الاسم الكامل لابن عُضَيب، وإنما ذكر اسمه الأخير، لكنّ تلك كانت، أحياناً، طريقة الشيخ ابن عبد الوهّاب في الإشارة إلى خصومه في رسائله. في رسالة أخرى موجّهة إلى مجموعة من العلماء منهم العضيب ذكر اسمه الثنائي «عبد الله العضيب» (ص ١٢٤).

(٦٨) البسام، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٧٠) ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد** (طبعة الدارة)، ج ١، ص ٣٧.

ابن عبد الوهّاب وابن عُضيب كانا يتّبعان مذهباً واحداً هو المذهب الحنبلي، من المنطقي الافتراض بأنّ خلافات بين الاثنين، إن وُجدت، كانت حول مسائل تفصيلية لا حول مبادئ الإيمان الأساسية. في هذه الحالة، سيكون من الصعوبة بمكان الاستدلال من معارضة من هذا النوع على شيوع الشِّرك في نجد.

تعزّز حالتا ابن رشيد وابن عُضيب غير الناشطين في معارضتهما للشيخ دعوى أنّ خلافات الشيخ مع معارضيه لم تكن دينية دائماً ولا مدفوعة بدوافع دينية على سبيل الحصر، كما إنهما تعيدان طرح السؤال عن طبيعة تلك الخلافات وعن كونها جوهرية أم ثانوية. ولو زعمنا أنّها كانت ثانوية، لن تشكّل أساساً صلباً لدعوى تفشّي الشِّرك في نجد، لذلك سنعاين هذه القضية بمزيد من التفصيل.

ينبغي، بادئ ذي بدء، الإشارة إلى أنّ عامة مؤلَّفات المعارضين فُقدت عدا نزر يسير. لذلك؛ نحن مضطرون إلى الاعتماد على ما حكاه الشيخ عن معارضيه لتكوين صورة تقريبية على الأقل عن آرائهم ومواقفهم من القضايا محلّ النزاع. وسنبدأ بالقضية التي شكّلت محور النزاع وهي المقتضى الشرعي لشهادة أن لا إله إلّا الله، أول أركان الإسلام، والتي تعني أنه لا معبود بحق سوى الله وأن محمداً رسول الله.

اتفق الشيخ ومعارضوه على أنّ الشهادة تعني توحيد الله وأنها، بالتالي، تختصر مفهوم الإيمان كله. وفي ما عدا ذلك، شدّد كل طرف على ناحية من المفهوم نفسه، فشدّد الشيخ على أنّ مدار الإيمان توحيدُ الألوهية لا توحيد الربوبية، بينما نظر خصومه إلى المسألة بطريقة مختلفة، رَأَوا أنّ كلاً من توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية مكمّل للآخر، وبذلك يظهر أنّهم يقولون إن أهمية كل منهما ليست في كونها فريدة، في حدّ ذاتها، وإنّما في كونها جزءاً من العلاقة بين النوعين. يتّضح ممّا تقدّم أنّ المسألة مثار النزاع في هذه القضية لم تتعلّق بأهميّة التوحيد ولا بمركزيته، في حدّ ذاته، ولكن بكيفية فهم مفهوم التوحيد أو تفسيره. وربما يجوز لنا طرح السؤال بهذه الطريقة: «هل يُعدّ ارتكاب أي عمل ينافي توحيد الألوهية، بصرف النظر عن سائر الأعمال الأخرى، كافياً،

في حدّ ذاته، للحكم بكفر فاعله؟ يجيب الشيخ عن هذا السؤال بالإيجاب، بينما يجيب معارضوه بالنفي.

يتبيّن من طبيعة السؤال، والإجابة التي قدّمها كلّ طرف، أنّ الخلافات بين الشيخ ومعارضيه لم تكن حول وجهة النّظر، ولكن حول تشديد كل طرف على ناحية معيّنة من القضية نفسها مثار النزاع. وهذا ليس مفاجئاً؛ لأنّ الشيخ ومعارضيه من علماء نجد كانوا من مذهب فقهي واحد هو المذهب الحنبلي، ولذلك استعان كل من الطرفين بالمصادر الحنبلية ذاتها في مساندة حجته[٧١]. والأهمّ من ذلك أنّ إسهام الطرفين في نشاطاته الفكرية والسياسية، كان انطلاقاً من مفهوم ديني واحد بالاعتماد على المنطق الدِّيني نفسه. وإن كانت الخلافات بين الطرفين في مجال العقيدة أو أنها كانت خلافات عقدية يتمخّض عنها نتائج تمسّ العقيدة، فهي لم تكن حول أركان الإسلام أو مبادئه الأساسية، وإنما خلافات في تفسير تلك المبادئ[٧٢].

يبدو، من بعض الوجوه، أنّ الطرفين نظراً إلى خلافاتهما بهذه الطريقة. وقد يكون ذلك سبب تصريح الشيخ محمد بن عبد الوهّاب غير مرّة بأن عدداً من خصومه، وبخاصة الناشطون منهم، يوافقونه على التعريف الأساس للتوحيد وللشِّرك من حيث المبدأ، لكنهم يرفضون الاستدلال الشرعي الذي استنبطه منه[٧٣]. فهو يصرّح في حديثه عن معارضيه «. . . كانوا أكثر من عشرين سنة يقرّون ليلاً ونهاراً سراً وجهاراً

(٧١) من جملة المصادر التي كان يستدلّ بها الشيخ ابن عبد الوهّاب وخصومه مراراً الإمامان الحنبليان أحمد بن تيمية وابن القيّم الجوزية. لكنّ أكثر المصادر التي أشير إليها في كتابات الشيخ وخصومه كانت لعالم حنبلي ذائع الصيت اشتُهرت مؤلفاته في نجد في القرن ١٢هـ/١٨م، هو موسى الحجاوي الذي شرح فقه أحمد بن حنبل مؤسس المذهب الحنبلي. انظر: موسى الحجاوي، **الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل** (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.]).

(٧٢) توصّل عبد الله البسّام، وهو عالم وهّابي في زماننا إلى الاستنتاج نفسه. في سياق تصنيف الخلافات بين الشيخ وخصومه، ذكر البسّام أنّ ما اعتبره الشيخ شركاً أكبر كان شركاً أصغر في نظر بعض خصومه. انظر: البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، ج ١، ص ٥٠.

(٧٣) الاستنتاج الذي أشار إليه المعارضون، كما ذكر الشيخ، هو إفتاؤه بأنّ من يتوسل بغير الله أو يطلب العون منه أو يقدّم الأضاحي له كافر برئت منه ذمةُ الله والدِّين، ويكون جهاده بالتالي مشروعاً. انظر: ابن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، ج ١: **كشف الشبهات**، ص ٣٦٦، وج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٥٢ و٥٤.

أن التوحيد الذي أظهر هذا الرجل [أي الشيخ ابن عبد الوهّاب] هو دين الله ورسوله، . . . وأن الذي أنكره هو الشِّرك. وهو صادق في إنكاره، ولكن لو يسلم من التكفير والقتال كان حق»(٧٤). وفي رسالة أخرى ولكن عنيفة جداً، يعدّد الشيخ تناقضات مواقف معارض بارز ناشط هو سليمان بن سُحيم. وعلى ما يذكر الشيخ، يبدو أن ابن سحيم يناقض نفسه، فمن ناحية يقول، على ما ذكر الشيخ: «إنه ذكر معنى التوحيد أن تصرف جميع العبادات من الأقوال والأفعال لله وحده لا يجعل فيها شيء لا لملك مقرب ولا نبي مرسل، وهذا حق». ومن ناحية أخرى، يضيف الشيخ، «ثم يرجع يكذب نفسه ويقول: إن دعاء شمسان وأمثاله في الشدائد والنذر لهم ليُبرئوا المريض، ويفرّجوا عن المكروب الذي لم يصل إليه عبدةُ الأوثان بل يخلصون في الشدائد لله، ويجعل هذا ليس من الشِّرك»(٧٥). كما ترى، إن تعريف ابن سُحيم للتوحيد هو نفسه تعريف الشيخ ابن عبد الوهّاب، لكنّ موقفه، على ما ذكر الشيخ، من «دعاء شمسان وأمثاله [عوضاً عن التوجه إلى الله]» في الشدائد والنذر لهم ليُبرئوا المريض ويفرّجوا عن المكروب» قد يعكس ـ بطريقة أو بأخرى ـ طريقة فهم الشيخ لموقف ابن سُحيم. لكن يبدو أن موقفه منسجم على العموم مع الإطار العام لموقف معارضي الشيخ من قضية الشِّرك.

أشار خصم بارز آخر، هو شقيق الشيخ محمد بن عبد الوهّاب إلى نقطة مشابهة للنقطة التي أشار إليها الشيخ. يقول سليمان بن عبد الوهّاب مخاطباً أحد الأتباع الوهّابيين، «أجمعت الأمة على من نطق بالشهادتين. . . فهو مسلم فأما الشرك ففيه أكبر وأصغر وفيه كبير وأكبر وفيه ما يخرج من الإسلام وفيه ما لا يخرج من الإسلام. . .»(٧٦). وتبنّى خصم بارز آخر هو سليمان بن سُحيم موقفاً مشابهاً في هذه المسألة،

---

(٧٤) ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٢٥ ـ ٢٧.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٨٨. لا نعرف شيئاً عن هذا الشخص الذي يسمى شمسان وذكر الشيخ اسمه مراراً في رسائله. ولم يقدّم الشيخ أي معلومات عنه سوى اسمه، وأنّ بعض الناس يؤمنون بامتلاكه قدرات خارقة. فمن هو هذا الرجل الذي يسمّى شمسان، ومن يؤمن به وكيف ولماذا وغيرها من الأسئلة التي لا نجد إجابات عنها في رسائل الشيخ.

(٧٦) سليمان بن عبد الوهّاب، **الصواعق الإلهية في الردّ على الوهّابية** ([د. م.: د. ن.]، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م)، ص ٦.

وهو يعدّد في الرسالة الوحيدة التي وصلتنا منه ما يعتبره آراءً دينية مضلِّلة ينشرها الشيخ ابن عبد الوهّاب في سكان نجد. لا يدور أيٌّ من هذه الآراء حول المبادئ الأساسية للتوحيد والشهادة، ولكن حول قضايا متفرّعة من تلك المبادئ[٧٧]. يذكر الشيخ ابن عبد الوهّاب في غير موضع من رسالته التي بعثها إلى ابن سُحيم أنّ هذا العالم أقرّ في أكثر من مناسبة بما يصفه الشيخ بأنّه الدِّين الحق، لكنّه أنكر آخر الأمر بدافع العناد والجهل[٧٨]. إحدى طرائق قراءة تعليق الشيخ، هنا، أنّ ابن سُحيم وافق الشيخَ في حجته الأساسية، لكنّه رفض ما بناه عليها، وهذا، في الراجح، ما عناه الشيخ عندما اتهم ابنَ سحيم برفض الذهاب إلى ما ذهب إليه. نستنتج من ذلك، أنّ الطرفين كانا متّفقين على النقاط الجوهرية، مثل معنى التوحيد وتحريم الشِّرك. وهذا يعني، كما يُستدّل من الاقتباس السابق، أنّ خصوم الشيخ لم يتسامحوا مع الشِّرك، لكنّهم قسّموه إلى أنواع مختلفة تقتضي أحكاماً مختلفة، بحسب قبح كل منها. لذلك؛ يمثّل بعض أنواع الشِّرك انتهاكاً فاضحاً لمبادئ الدِّين يُخرج صاحبَه من الملّة. لكنْ هناك أنواع أخرى أقلّ جرماً ولذلك تُبنى عليها أحكام أخف. ومن ناحية أخرى، يرى الشيخ أنّ ارتكاب أي عمل ينافي التوحيد، فيه من الخطورة ما يكفي لتكفير صاحبه. ويبقى أن الأمر الذي يهمّنا التشديد عليه، هنا، هو أنّ الشِّرك في رأي المعارضين ليس واحداً أو منفرداً، بل هو متنوع بألوان مختلفة ودرجات متفاوتة من الحرمة. وحتى لو اعتمدنا هذه النظرة الشاملة، يظهر أنّ خصوم الشيخ لم يتسامحوا مع الشِّرك على العموم. لكن يمكن الاستنتاج من رسائل الشيخ أنّهم ربما كانوا مستعدّين للتسامح مع بعض صور الشِّرك، وإن لم يكن ذلك أمراً قاطعاً إلى الآن لفقدان رسائلهم. لذلك، ربما يكون قصد مصادر الوهّابيين من الحديث عن شيوع الشِّرك الإشارة إلى صور الشِّرك

---

(٧٧) ابن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (طبعة الهند)، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٣. هذه هي الرسالة التي دعا فيها ابنُ سحيم العلماءَ خارج منطقة نجد إلى الوقوف في وجه الشيخ ابن عبد الوهّاب وفضح ما اعتبره آراء الشيخ الفاسدة والمضلِّلة. وربما يجدر بنا أن نشير إلى أنّ ابن سحيم لم يتّهم في رسالته الشيخَ ابن عبد الوهّاب بالكفر بالله أو بالخروج من الملّة لآرائه «المضلِّلة».

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٩ ـ ٣٠١.

الأصغر تلك، لكنّنا لا نملك دليلاً قاطعاً على أنّ الحال كانت كذلك.

بيّنا أمرين إلى الآن، **أولهما**؛ أنّ خصوم الحركة الوهّابية كانوا أقلية في أوساط العلماء النجديين ولذلك، وهذا الأمر **الثاني**، يُستبعد أن تمثّل آراؤهم الدِّينية معتقدَ الأغلبية. وبيّنا أيضاً أنّ الخلافات الدِّينية بين الشيخ وخصومه لم تكن حول أركان الإيمان، ولكن حول قضايا تتعلّق بالفروع وتفاصيلها. وبالجملة، تشير هاتان النقطتان معاً إلى عدم توافر قاعدة صلبة لدعوى شيوع الشِّرك في نجد في زمن انطلاق الحركة الوهّابية، بل على العكس، يبدو أنّ نطاق الشِّرك كان ضيّقاً وبسيطاً في طابعه وفي شكله، ويقوم على أساس أفراد، وليس مؤسسات. وهذا الاستنتاج الأكثر انسجاماً مع الحقائق التي تَظهر في رسائل الشيخ، وفي كتابات الآخرين التي تصف الأوضاع الدِّينية في نجد في ذلك الزمن.

من أبرز الحقائق، في هذا الشأن، أنّ جميع المصادر المحلية التي سبقت المصادر الوهّابية لا يرد فيها شيء عن تردّي الأوضاع الدِّينية في نجد، كما إنها تخلو من أي إشارة إلى أنّ الشِّرك كان متفشياً هناك قبل ظهور الحركة الوهّابية. بعض هذه المصادر كتبت من قِبل علماء دين نجديين مرموقين، قبل وقت طويل من ظهور الحركة الوهّابية[٧٩]، وبعضٌ آخر كتب بعد ظهور الوهابية، على أنّه يتعين القول إن ذلك لا

(٧٩) منها الكتاب الذي ألّفه أحمد البسّام المتوفّى عام ١٠٤٠هـ/ ١٦٣٠م، أي قبل مئتي عام ونيّف من نشأة الحركة الوهّابية. لكن المصدر غير متاح لهذا التحقيق. انظر: البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، ج ١، ص ١٨٨. تتضمّن المصادر الأخرى مؤلّفَين كُتبا قبل نشأة الحركة الوهّابية، وهما متاحان لتحقيقنا، وهما: محمد بن ربيعة، **تاريخ ابن ربيعة**، دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل (الرياض: النادي الأدبي، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، و**تاريخ الشيخ أحمد بن محمد المنقور**، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله الخويطر (الرياض: مؤسسة الجزيرة، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م). وهذان مصدران كُتبا بعد نشأة الحركة الوهّابية. اعتمد المؤلفان بشدّة على المصادر التي سبقت ظهور الحركة في سرد الأحداث خلال الحقبة التي سبقت الوهّابية. لذلك، أصبحت هذه المصادر التي كُتبت بعد نشأة الحركة خالية من أي إشارة إلى وجود الشِّرك في نجد خلال تلك الحقبة. من هذه المصادر، انظر: محمد بن عمر الفاخري، **الأخبار النجدية**، دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، [د. ت.])؛ حمد بن محمد بن ناصر بن لعبون، **تاريخ حمد بن لعبون**، ط ٢ (الطائف: مكتبة المعارف، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، وابن عيسى، **تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من ٧٠٠ ـ ١٣٤٠هـ)**، وهي مصادر متاحة لهذه الدراسة.

يعني أنّ نجداً لم تعرف الشِّرك تماماً، بل إنه ينطوي على إشارة واضحة إلى أنّ الشِّرك لم يبلغ، آنذاك، شأناً يستحقّ الكتابة عنه. هنا تبرز حقيقة متمّمة أخرى وهي أنّه في ما عدا قبر زيد بن الخطاب، كانت سائر مواقع العبادة، التي أشار الشيخ في رسائله إلى ممارسة الطقوس الشِّركية فيها بانتظام أو بشكل متقطّع، كانت تقع خارج نجد[٨٠]. وهذا هو الأقرب إلى الواقع؛ لأنّ الشيخ كان يتّهم معارضيه بإشاعة الشِّرك، وفي هذا كانوا يعكسون المعتقدات والممارسات الدِّينية الشعبية. أضف إلى ذلك، إغفال رسائل الشيخ تبيان إن كان لهؤلاء الخصوم أتباع يوافقونهم في معتقداتهم المزعومة التي تقرّ بالشِّرك. وهاتان الحقيقتان تؤازران فرضية أن الشِّرك كان، في الحقيقة، يمارَس على نطاق فردي، وأنّه لم يصل إلى مستوى المأسَسة أبداً في نجد، وهذا يعني مرة أخرى بأنّ نطاق الشِّرك كان محدوداً وضيقاً.

ولا يغيب عن بالنا أنّ الخصوم اضطروا في النهاية إلى طلب العون والنصرة من قوى خارجية، وهي خطوة تُظهر أنّ قاعدتهم في نجد كانت إما ضعيفة من البداية، وإما أنّها تقلّصت بمرور الوقت[٨١]. لذلك؛ حتى وإن كان موقف الخصوم من الشِّرك، كطرف في الصراع الدائر، كان أقلّ تشدداً وأقلّ شمولية من موقف الطرف الآخر المتمثّل في الشيخ وأتباعه، إلا أنّ الطرف الأخير هو الذي حاز سلطة وشعبية بينما كان خصومهم يفقدون أرصدتهم بسرعة. لكنّ ضيق نطاق الشِّرك في نجد يتجلّى أكثر في الحدود الجغرافية لهذا السلوك الدِّيني. ففي جميع الحالات التي ذكرها الشيخ في رسائله، كان الشِّرك محصوراً بمنطقة

---

(٨٠) من جملة المواقع التي أشار الشيخ تكراراً في رسائله إلى الممارسات الشِّركية فيها قبّة الزبير وقبّة الكواز وقبّة أبي طالب. انظر: ابن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥. نشير إلى أنّ هذه المواقع ليست في نجد، وقد ذُكر قبر زيد بن الخطاب في نجد مرة واحدة (ص ١٦٦).

(٨١) كما ذكرنا، أشار الشيخ مرات عديدة إلى صلات خصومه بالخارج، وإلى محاولاتهم لتحريض القوى الخارجية على حركته. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧، ٤٠ و٢٠٥. لكن هناك رسالة بعثها الخصم البارز سليمان بن سُحَيم إلى أهل البصرة (بالعراق) وإلى أهل الأحساء محرّضاً إياهم على الشيخ ابن عبد الوهّاب وحركته. للاطلاع على هذه الرسالة، انظر: ابن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (طبعة الهند)، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٣.

العارض. وفي إحدى رسائله، يذكر الشيخ صراحة أنّ القصيم، وهي منطقة فرعيّة أخرى، كانت خالية من الشِّرك[٨٢]. حتى إن ابن غنّام لم يتجاوز ـ في إحصائه الأماكن التي يُفترض أنّ الشِّرك شاع فيها ـ منطقةَ العارض ذاتها، بل إنّ ما ذكره عن تلك المنطقة يشهد، ببساطة، الشِّرك ونطاقه الفردي فيها[٨٣]. ويذكر كوك (Cook) أنّه لم يكن في منطقة الوشم أثر لثقافات محليّة أو ممارسات صوفية أو أي ممارسات دينية شعبية أخرى. ويذكر، أيضاً، أنّ المصادر التاريخية السعودية لم تسجّل عقب ضمّ المنطقة إلى الدولة السعودية «مواجهة بين العقيدة الجديدة وأية ممارسات دينية شعبية»[٨٤]. وفي الإمكان التوسع بهذه الملاحظة؛ لتشمل سائر المناطق الفرعية في نجد عقب ضمها إلى الدولة السعودية، مما يشير إلى أن عملية توحيد البلاد التي جرت تحت لواء الدِّين لم تكن، في واقع الأمر، مواجهةً دينية بين الدولة السعودية والبلدات التي قاومت تلك العملية (كما سيأتي). وذكر العُثَيمين، وهو أحد مؤرّخي الحركة الوهّابية وناظم قصائد شعرية، ملاحظة أخرى وهي أنّ القيم التي عبّرت عنها القصائد الشعرية الشعبية النجدية، في الحقبة التي سبقت الحركة الوهّابية، تُظهر ـ على العموم ـ صلاح الشعائر الدِّينية التي مارسها الناس، آنذاك، وأن الشِّرك لم يكن المزيّة الرئيسة لثقافتهم. وبجمع هذه الحقائق إلى الحقائق الأخرى ذات الصلة، تتعذر مساندة دعوى تفشّي المعتقدات والممارسات الشِّركية في المجتمع النجدي.

المدن المرتدة

نأتي، أخيراً، إلى البلدات التي أشار إليها الشيخ وأتباعه. وقد وصف الشيخ بعض هذه البلدات بأنّها مرتدَّة، بمعنى أنّها خرجت من الدِّين القويم وأصبحت كافرة أو غير مؤمنة بالله أو مشركة به. يتضمّن

(٨٢) ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج ٥ : **الرسائل الشخصية**، ص ٣٢٢.

(٨٣) ابن غنام، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦ ـ ٧. البلدات التي ذكر الكاتب أن الشِّرك يمارس فيها هي الديرية والجُبَيلة والخرج، وجميعها مناطق تابعة لمنطقة العريض.

(٨٤) Michael Cook, «The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm,» in: C. E. Bosworth [et al.], eds., *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1989), p. 673.

مفهوم «الردّة»، هنا، حركة ارتدادية إلى الوراء، أي الخروج من دائرة الإيمان الصحيح إلى دائرة يصبح فيها الإيمان مشوّهاً ومضطرباً وبالتالي غير صحيح. وتنطوي إشارة الشيخ وأتباعه إلى بعض البلدات بأنها «مرتدَّة» على أنّها كانت تعيش حالة جاهلية شاع فيها الجهل بأركان الإيمان بين الناس، مما سمح للمعتقدات والممارسات الشِّركية بأن تصبح المزيّة المهيمنة على حياتهم. ومن الواضح أنّ الافتراض، هنا، هو أنّ تلك البلدات دخلت الإسلام على يد الحركة الوهّابية، ولذلك باتت تعيش حالة مستقرة من الإيمان الصحيح والاعتقاد القويم. ثم إن هذه البلدات ارتدت عن الدِّين لسبب أو لآخر، وعادت إلى جاهليتها القديمة. بهذا المعنى، من البدهي أن نطرح أسئلة واضحة لكنها مهمة. فما هي البلدات التي نكصت على أعقابها؟ ومتى شرعت في هذه العملية؟ ومتى ارتدت عن دينها في المقام الأول؟

استخدم الشيخُ عبارة الرّدّة أول مرة في رسائله في معرض إشارته إلى بلدتين بعينهما هما حُرَيمُلا وضُرُما. بناءً على ذلك، يمكن الزعم بأن الشيخ لم يُلمح إلى ارتداد سائر السكان في تينك البلدتين عن دينهم، وإنّما أشار إلى الرؤساء والعلماء فيهما. تلك كانت إشارته في الرسالة التي بعثها إلى أهل شقرا، ووبّخهم فيها لافتقارهم إلى الحماسة في المشاركة في جهاد بلدة ثرمدا التي كانت تعادي بلدةَ شقرا، والدولة السعودية بشكل عام. ظهر للشيخ من افتقار أهل شقرا إلى الحماسة ضعفُ إيمانهم، لذلك سعى إلى توعيتهم بالعواقب الخطيرة لوضعهم. وفي سياق العملية وتوضيح الشيخ وجهة نظره، ضرب لهم مثالين: بلدة الحريملا وبلدة ضرما؛ لإظهار أنّ ارتدادهما عن دينهما ما زادهما إلّا ضيقاً وخوفاً[٨٥]. على أنّه؛ إذْ أشار الشيخ إلى بلدتين فقط بأنهما ارتدّتا عن دينهما مرة واحدة، فقد استخدم ابن غنّام الفعل «ارتدّ» مراراً، مما يشير إلى نمط الخطاب الوهّابي.

لكي نفهم ما عناه الشيخ باستخدامه هذه العبارة، نحن في حاجة

---

(٨٥) ابن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٢٩٢.

إلى معرفة السياق، أعني الإطار الزمني والملابسات التي أحاطت باستخدامها، فضلاً عن معرفة البلدات التي وُصفت أنها مرتدَّة. ومن دواعي الأسف أنّ المصادر لا تذكر تواريخ رسائل الشيخ، لذلك؛ نحن لا نعرف الإطار الزمني الدقيق لهذه الرسائل. لكنّنا نعرف أنّ الشيخ بدأ بمراسلة علماء البلدات الأخرى وأعيانها، عندما كان لا يزال مقيماً في العيينة، آنذاك، ولمّا ينتقل إلى الدرعية. وعقب رحيله إلى الديرية في عام ١١٥٧هـ/ ١٧٤٥م، عقد محمد بن سعود أمير البلدة حلفاً عُرف حينها بحلف الديرية، وهو الحلف الذي شكّل أساس بناء الدولة السعودية في ما بعد. تواصلت عملية كتابة الرسائل وتلقّي الرسائل الجوابية بين الطرفين، لكنّها سارت بموازاة عملية أخرى أخذت شكل حملة عسكرية لتوحيد الجزيرة. وعلى ما ذكر أحدهم: «ترافق التوسّع العسكري للدولة السعودية بالتالي مع غارات ومناوشات بين العلماء. كان مشهداً حيّاً تحايلت الشخصياتُ الرئيسة لإقحام كل من القادة المحليين والعلماء الأجانب فيه»[٨٦]. لكنّ أهم ما في تلك المناوشات أنّ عبارة «مرتدّ» لم تظهر في كتابات الوهّابيين إلّا بعد انطلاق الحملة العسكرية وتوسيع الدولة[٨٧]. وفي أثناء عملية التوحيد المديدة والطويلة، انضمّ بعض القرى إلى الدولة إما طوعاً أو كرهاً، بالقوة العسكرية[٨٨]. بيد أنّ أغلب تلك البلدات التي انضمت إلى الدولة السعودية عادت وانفصلت عن الاتحاد لسبب أو لآخر[٨٩]، وهي البلدات التي وُصفت بالمرتدَّة.

---

(٨٦) Cook, Ibid., p. 675.

(٨٧) ابن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام** (طبعة الهند)، ج ٢، ص ٧ ـ ٨. انظر أيضاً: ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد** (طبعة الدارة)، ج ١، ص ٤٥ ـ ٤٦ و٤٨ ـ ٤٩.

(٨٨) كانت بلدتا العيينة وحريملا من جملة البلدات التي انضمت إلى الدولة الجديدة طوعاً في عام ١١٥٨/ ١٧٤٥ أو التي بعدها. انظر: ابن بشر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٨. لكنّ حريملا انفصلت في عام ١١٦٥هـ/ ١٧٥٢م (ص ٦٥ ـ ٦٦).

ويشير ابن غنّام إلى انضمام بلدتي ضرما ومنفوحة إلى الدولة الجديدة أيضاً، علاوة على البلدتين اللتين ذكرهما ابن بشر في عام ١١٦٠ ـ ١١٦١هـ/ ١٧٤٧ ـ ١٧٤٨م. انظر: ابن غنام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠ ـ ١٢.

(٨٩) أحد أوائل من اتُّهموا بتغيير النهج، والتآمر سرّاً على حركة الشيخ وعلى أتباعه عثمان بن معمر أمير العيينة. وقد اغتيل ابن معمر في أثناء تأديته الصلاة في المسجد على يد جماعة من حريملا قيل إنهم من أتباع الشيخ. حدث ذلك في عام ١١٦٣هـ/ ١٧٥٠م. انظر: ابن غنام، المصدر نفسه،

لذلك؛ عندما نعاين إشارة الشيخ إلى حريملا وضرما، ينبغي وضع الأمرين في إطارهما الصحيح. **الأول**؛ هو أنّه يبدو أنّ الشيخ بعث إلى أهل شقرا برسالته التي أشار فيها إلى البلدتين بين عامي ١١٦٤هـ/ ١٧٥٠م و١١٦٧هـ/ ١٧٥٣م، وهي حقبة وصفها ابن غنّام بأنّها كانت عصيبة على الحركة وعلى الدولة. فخلال تلك الحقبة، انفصلت بلدة ضرما عن الدولة في عام ١١٦٤هـ/ ١٧٥٠م، وتبعتها حريملا في عام ١١٦٥هـ/ ١٧٥١م. كانت هاتان البلدتان في جملة البلدات التي انضمت إلى الدولة من دون قتال. وفي عام ١١٦٦هـ/ ١٧٥٢م، بادرت بلدة حريملا إلى مهاجمة الدرعية عاصمة الدولة الجديدة. وفي العام نفسه، انفصلت كذلك بلدة منفوحة عن الدولة بعد أن كانت قد انضمت إليها طوعاً. ويذكر ابن غنّام أن الشيخ ذُعر في عام ١١٦٧هـ/ ١٧٥٣م من تردّي الأوضاع إلى حدّ أنّه دعا إلى اجتماع عام للمسلمين من البلدات المختلفة (والتي يُفترض أنها بقيت خاضعة للدولة) خاطب فيه الحضور مبيناً حقيقة الوضع، ومرغّباً إياهم في الثبات على معتقداتهم. **والأمر الثاني**؛ هو أنّ بلدة شقرا كانت، آنذاك، مركزاً أمامياً سعودياً في منطقة الوشم؛ حيث واجهت الدولة مقاومة شرسة من بلدتين كبيرتين هناك هما أُشَيقر وثرمدا، وإن كانت هذه الأخيرة هي التي حملت لواء المقاومة في المنطقة[٩٠]. بهذا المعنى، كان من الطبيعي أن يحثّ الشيخُ أهل بلدة شقرا على إبداء مزيد من النشاط والعزيمة في مقاومة جارتهم ثرمدا. وربما خشي الشيخ أن يكون فتور حماسة بلدة شقرا للقتال وقد أحاطت

ج ٢، ص ١٦ ـ ١٧. لكن يتعيّن القول إنّه ساورت المؤرّخ السعودي حمدَ الجاسر شكوكٌ قوية في المزاعم التي تحدّثت عن تآمر ابن معمر على الحركة. ويضيف الجاسر أنّ ابن معمر كان ضحية منافسيه السياسيين في العيينة الذين استغلّوا أخطاءه، وحالة عدم الاستقرار التي أحاطت بالحركة الوهّابية في مراحلها الأولى. انظر: حمد الجاسر، «المرأة في حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب،» في: **بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب**، ٢ ج (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ج ١، ص ١٨٠. ويقال إن إبراهيم بن محمد بن عبد الرحمن، أمير ضرما الّذي انضمّ إلى الدولة السعودية في عام ١١٦١هـ/ ١٧٤٨م قد «ارتدّ»، على ما ذكر ابن غنّام، في عام ١١٦٤هـ/ ١٧٥٠م. انظر أيضاً: ابن غنام، المصدر نفسه، ص ١٨. وقُدّر لنمط الانضمام إلى الدولة ثم الانفصال عنها أن يستمرّ إلى عام ١٢١٠هـ. للاطّلاع على أحوال البلدات الأخرى، انظر: ابن بشر، المصدر نفسه، ج ١.

(٩٠) Cook, «The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm,» pp. 669-670.

بها غريماتها أُشيقر وثرمدا وضرما فاتحة لأمر أشدّ خطورة، مما حمله على إرسال رسالة شديدة اللهجة لإنهاض إيمانهم ومعنوياتهم. كانت مدينة شقرا بحكم وضعها هدفاً لتحرشات عسكرية إلى عام ١١٨١هـ/ ١٧٦٧م؛ حيث بادر إليها ائتلاف من عدة قرى انتمت إلى معسكر واحد معارض للتوسع السعودي[٩١].

وكما مرّ بنا من قبل، وفي رسالته التي بعثها إلى أهل القصيم، أقرّ الشيخ بخلوّها من الشِّرك، لكنه حذّرهم من التواكل والاغترار بكفاية ذلك ليكونوا مسلمين صالحين. قال لهم الشيخ إنّ عليهم المشاركة في جهاد أهل الشِّرك في زلفي، وهي بلدة مجاورة للقصيم. قال الشيخ مخاطباً أهل القصيم «ما داموا ما يغيضون أهل الزلفي وأمثالهم فلا ينفعهم ترك الشِّرك ولا ينفعهم قول لا إله إلا الله. . .»[٩٢].

استُعملت في هذين المثالين عبارتا «الردّة» و«الشِّرك» في سياق سياسي وعسكري، ولذلك لا يمكن توقّع بقاء هاتين العبارتين محصورتين في الإطار المفاهيمي للدِّين، وبالتالي؛ المحافظة على مفهوميهما الدِّينيَّين الخالصَين. ولن تكون رؤية ذلك عسيرة جداً في أثناء تبلور العملية، علماً بأنّ المصادر الوهّابية لم تشرح أو تبيّن كيفية ارتداد تلك البلدات على خلفية مسائل دينية. كما إنه ليس فيها إشارة إلى حدوث مناظرة دينية عقب انفصال البلدات عن الدولة. زد على ذلك، أنّ تلك البلدات لم تعبّر عن موقفها بعبارات دينية ولا بعبارات تشبهها. ومن ناحية أخرى، تُظهر المصادر، حتى الوهّابية منها، أنّ أغلب البلدات التي انفصلت إنّما فعلت ذلك لبروز انقسامات داخلية ومنافسات سياسية في كل منها. وتستدلّ تلك المصادر ببلدات العودة وضرما وعنيزة وحريملا في إثبات ذلك.

العامل المهم الآخر الذي دفع تلك البلدات إلى الانفصال كان التغيّرات المستمرّة في التحالفات المعقودة بينها، في مواجهة الدولة

---

(٩١) ذكر ابن غنّام وابن بشر أنّ ائتلافاً من بلدات منيخ والوشم وسدير هاجم بلدة شقرا في عام ١١٧٠هـ/ ١٧٥٦م. انظر: ابن غنام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٧، وابن بشر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٩٢) ابن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٣٢٢.

السعودية آنذاك؛ حيث رأى رؤساء تلك البلدات أن التوسّع السعودي يتمّ على حسابهم السياسي، لكنّ أياً منهم لم يكن ليرفع لواء المقاومة لذلك التوسع اعتماداً على الموارد المتاحة لبلدته فقط. لذلك، كان بناء التحالفات آليةً لا غنى عنها للمحافظة على استمرار المقاومة، والخيارَ الوحيد المتاح لتحقيق ذلك الغرض. ومن الجائز أن يُقال الشيء نفسه بشأن الدولة السعودية في حملتها العسكرية الهادفة إلى توحيد الجزيرة. لكنّ الفرق بين تحالفات الطرفين أنّ الدولة السعودية جعلت آليةَ بناء التحالفات وسيلةً لتحقيق هدف الوحدة النهائي، لكنّ البلدات المعارِضة لم تنظر إليها بهذه الطريقة. فقد رأت أنّ بناء التحالفات غاية في حدّ ذاتها، وفي ما عداها ظلّت الخلافات السياسية بين البلدات المنضوية فيها محتدمة وطموحاتها السياسية متباينة. الحاصل أنّه بينما كانت الحركة الوهّابية والدولة السعودية تنفّذان أجندة لتغيير الوضع السياسي الراهن في نجد، لزمت البلدات المعارِضة جانب الدفاع فحسب، في محاولة للإبقاء على ذلك الوضع. ولذلك لم تتماسك ولم تعدّ خطة للدفاع عن أنفسها. الأمر الآخر الذي يميّز تحالفات السعوديين عن تحالفات معارضيهم أن السعوديين طوّروا أيديولوجية التوحيد التي مكّنتهم من تعبئة الموارد، وتقديم أساس منطقي شرعي واسع القبول لدولة موحَّدة، وهو أمر افتقر إليه خصومهم. ومن الأمور التي يبدو أنّها ساعدت السعوديين على تحقيق أهدافهم أنّ الموارد الاقتصادية في نجد كانت محدودة للغاية، وهو ما جعل الدولة السعودية في حاجة إلى أربعين سنة لتوحيد منطقة نجد فحسب تحت سلطتها. في الواقع، كانت عملية التوحيد، ومعها عملية تكوين الدولة، بطيئة لكنها كانت مستمرّة[٩٣].

لذلك، عندما تُستخدم عبارة الردّة في هذا السياق، يتعين زعْم وجود بُعد سياسي لها، وبالتالي؛ اكتسبت مدلولاً سياسياً خاصاً. وسبب ذلك أنّه السياق الذي تداخل فيه البُعدان السياسي والدِّيني، في أثناء

---

(٩٣) ابن بشر، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٣ ـ ١٣٤ و١٣٧ ـ ١٣٨. ذكر ابن بشر أنّ رؤساء بلدات الخرج واليمامة والحوطة والحريق والأفلاج أقسمت يمين الولاء للدولة السعودية في عام ١١٩٩هـ. وانضمت بلدة حائل إلى الدولة في عام ١٢٠٠هـ. ونشير إلى أنّ الحملة العسكرية انطلقت بعد حلف الدرعية الذي أُبرم في عام ١١٥٧هـ/ ١٧٤٤م (ج ١، ص ١٥٥ ـ ١٥٦).

عملية تكوين الدولة نزولاً عند رغبة حركة دينية. لذلك، بقدر ما كانت الردّة تعني، من المنظور الدِّيني آنذاك، نبذ العقيدة الدِّينية للدولة، كانت تعني على الخصوص خطوة للانفصال عن هذه الدولة، والهدف النهائي لاستخدامها كان تحقيق الوحدة السياسية. وربما يفسّر ذلك تطابقُ الدلالة الدِّينية للردّة مع دلالتها السياسية. الردّة في معناها الدِّيني تعني الرجعة، كما لو أنّ المرء يغيّر اتجاهه متخلّياً عن الصراط المستقيم ليرجع إلى ضلاله القديم. كما إن معناها السياسي هو نفسه، وإن كان مضمونه مختلفاً. وبالتالي؛ فالرِّدة السياسية تعني، أيضاً، الرجوع في الاتجاه المعاكس والتخلّي عن الدولة الواحدة، والرجوع إلى السياسات الانفصالية السابقة. وفي السياق الذي يعنينا هنا، السياسات السابقة هي تضليلية أيضاً. لذلك، من الطبيعي أن تعبّر الدولة عن نفسها بلغة دينية من هذا النوع لسبب بسيط هو أنّ الخطاب الدِّيني هو المهيمن في العالم الإسلامي لا في شبه الجزيرة العربية فقط.

يظهر أن المشاركين في الأحداث من الطرفين تنبّهوا إلى التداخل المذكور بين الدِّيني والبُعد السياسي. فالبلدات التي انفصلت (ارتدّت) سابقاً، أعادت النظر في خطوتها مع تغيّر الحظوظ السياسية ورجعت إلى كنف الدولة. وربما عاودت الانفصال والاتحاد مجدداً. كانت الخطوات التي قامت بها البلدات، كل على حدة، للانفصال عن الدولة الجديدة ثمّ العودةَ إليها معتمِدَة على التغيّرات المستمرّة في التحالفات، وفي المصالح السياسية، وفي موازين القوى ولم تستند إلى آراء دينية. ذلك أنّ الآراء الدِّينية لا تتناسب مع الحركات المتأرجحة، لكنّها في السياسة من الأمور المعتادة. زد على ذلك أنه ما من مرّة اختارت فيها بلدة أو بلدات انفصالية العودة إلى كنف الدولة، إلّا ولقيت الترحاب وحازت الاعتراف من دون إثارة القضية الدِّينية، مما يدلّ على أنّ قيادة الدولة الجديدة اعترفت بالطبيعة السياسية للعملية برمّتها. لذلك، ينبغي ألّا يُقرأ توظيف عبارة الردّة هنا بناء على البُعد الدِّيني فقط؛ إذْ إنها لا تشير إلى تغيّر في المعتقدات الدِّينية، ولكن تشير إلى تغير مستمرّ في سياسات منطقة نجد آنذاك، وإلى تغير في المصالح، وفي التحالفات وفي موازين القوى. كما إن التحالفات السياسية المتغيّرة لا تعني تغيّراً في المعتقدات الدِّينية؛ لأنّ التحالفات السياسية لا تعتمد على الدِّين ولكنها تعبير عن

مصالح ومنافع سياسية. بالتالي؛ لا ينبغي حمل عبارة الردّة على معنى الرجوع إلى نهج الشِّرك القديم وإلى الانحلال الأخلاقي؛ لأنّه لم يكن يوجد الكثير منها للرجوع إليه. وينبغي بالمقابل حمل العبارة على معنى الرجوع إلى السياسات القديمة للبلدات المستقلة والدول المدينة، وهي سياسات شابها الاقتتال المستمرّ وعدم الاستقرار.

ملاحظات ختامية

ختاماً، لعله من الواضح بأنّ كتابات الشيخ وأتباعه عن الأوضاع الدِّينية في نجد لا توفر كثيراً من الأدلة المقنعة على وجود الشِّرك في تلك المنطقة. في الواقع، إذا كانت تُظهر شيئاً فهو أنّ الشِّرك في نجد كان بسيطَ الطابع محدود المدى. وهذا ينفي الاعتقاد الواسع الانتشار بأن العامل المحفّز الرئيس لبروز الحركة الوهّابية كان تردّي الوضع الدِّيني في نجد، بعد وقوع سكّان تلك المنطقة في الشِّرك وممارستهم له على نطاق واسع. ولذلك كانت قضيةُ الحركةَ الوهّابية استئصال الشِّرك من ناحية، وإعادة تثبيت ركائز التوحيد من ناحية أخرى. ولكي نفهم هذه القضية المحيّرة على ما يبدو، ينبغي توضيح نقطتين: **النقطة الأولى**؛ هي أنّ المنطق الأساس للشيخ ومعارضيه لم يأخذ طابعاً تاريخياً، بل كان أيديولوجياً ونظرياً. لذلك، لم يكن النزاع بين الطرفين حول قضايا تاريخيّة متصلة بالواقع التاريخي للشِّرك، بل كان مداره، دائماً، القضايا الأيديولوجية والنظرية المعنية مباشرة بمفهوم الشِّرك، وليس وجود الشرك كحالة تاريخية بعينها؛ لذلك؛ لم يكن اتساع الشِّرك أو تجلياته في نجد المسألةَ التي عالجها الطرفان، بل كانت مرتبطة، دائماً، بالسؤال النظري عما يعنيه الشِّرك، والمعايير التي ينبغي اعتمادها على أساس ديني للحكم على سلوك أو اعتقاد معيّن بأنّه شرك، وفقاً لتعريف هذا المفهوم في القرآن الكريم والسنّة النبوية والمصادر الكلاسيكية المجمَع على مرجعيتها. وانطلاقاً من هذا المستوى العالي، كان الشيخ وأنصاره منسجمين على نحو مثالي مع الطابع الشامل للفكر الإسلامي. لذلك، بالاعتماد في تحليلاتهم على تلك الثوابت، كان بدهياً أن يشير الشيخ وأنصاره باستمرار إلى الحالات الشِّركية، خارج نجد بينما كان همّهم وهدفهم المباشر محلياً.

لكنّ هذا الانشغال في تلك الحالات الخارجية، يعكس ناحية أخرى في موقف الشيخ، وهي خشيته من أن تمتدّ تلك الحالات وما تمثّله إلى نجد، وهو أمر كان الشيخ يرى فيه ما يمكن أن يمثّل تهديداً خطيراً لحركته، لكن إذا لم يكن للشِّرك وجود في نجد أو كان نادراً فيها، فما الذي سعت حركة الشيخ لاستئصاله إذاً؟ لأنه إذا كان الشِّرك نادراً، فإنه لا يسعنا القول إن الشِّرك، في حدّ ذاته، أو تردّي الأوضاع الدِّينية على العموم يمكن أن يوفر فهماً شاملاً ومتوازناً لنشأة الحركة الوهّابية. بعبارة أخرى، إذا كانت الوهّابية حركةً دينية، فإنّ هذا لا يعني، أبداً، أن يكون التعليل الدِّيني هو الأكثر ملائمة لفهم نشأتها وإسهامها في التاريخ المعاصر للجزيرة العربية.